Р*озалинд*
ПЕЧЕСКИ

К началу 1990-х годов феминистская теория перешла от дискуссий о праве женщин на сексуальную свободу – ключевой темы 60-х годов – к рассмотрению таких проблем, как порнография, аборт, генная инженерия, концепции репродуктивных прав и медицинские вопросы воспроизводства. Книга Розалинд Печески «Аборт и выбор женщины» (1985) была одной из первых, где вопросы свободы репродуктивного выбора рассматривались в контексте социальной истории воспроизводства, включающей такие переменные, как класс, раса и сексуальная ориентация.

Розалинд Печески пришла к феминистской теории через марксизм. Будучи в 1960-е годы, как и многие образованные американки еврейского происхождения, участницей движений за гражданские права, она занялась социальной и просветительской работой в «группах роста самосознания» женщин. Ее слушательницами были

АБОРТ И ВЫБОР ЖЕНЩИНЫ: государство, сексуальность и репродуктивные права

Предисловие к изданию 1990 года

> Что может сказать нам белый мужчина-законодатель? Тем из нас, кто слишком сильно любит жизнь, чтобы вновь и вновь нести в переполненный смертью мир детей?
> Для многих женщин аборт — это значительно больше, чем страдание, которого большинству мужчин никогда не познать. Это акт милосердия, а также акт самозащиты.
>
> *Элис Уокер*

Дискуссия вокруг аборта не утихает. Общественность, от Верховного Суда до желтой прессы, в 1989 году объявила аборт «внутренней юридической проблемой, которая в максимальной степени политически разделила общество»[1] в США. Когда эта книга была издана в первый раз, пресса с некоторой снисходительностью называла аборт «социальным вопросом». Сегодня этот вопрос прочно занял место в сфере *политики*, отношение к нему определяет личностную позицию в пространстве между ли-

бедные и цветные, а коллегами – активистки организации «Группа против насильственной стерилизации», поведавшие обществу, что, например, 65% американок пуэрториканского происхождения, находящиеся в детородном возрасте, подвергнуты стерилизации в результате государственной политики борьбы с бедностью. Такую же политику проводила ООН в странах Африки и Индии. Выработка концепции репродуктивных прав была очевидной необходимостью, а идеалом считался либеральный принцип свободного выбора. Но что такое «выбор» для бедных женщин, спрашивает Печески в своей книге, полагая, что репродуктивные права и сексуальная свобода невозможны вне концепции социальных прав, без достижения женщинами экономической и социальной независимости.

С тех пор как человечество осознало связь между половым актом и наступлением беременности, оно пыталось регулировать рождаемость и народонаселение точно так же, как и производство пищи. Печески говорит о работе антрополога Жоржа Девре, сделавшего в результате исследования 350 первобытных, древних и доиндустриальных обществ вывод о том, что аборт является универсальным социальным явлением и что невозможно даже умозрительно сконструировать такое общество, в котором ни одна женщина никогда не испытала бы необходимости к нему прибегнуть. Не считая аборт лучшим средством регулирования рождаемости, Розалинд Печески рассматривает его как неизбежность социальной реальности репродукции. Исторически это был один из способов увеличения интервала между появлением детей, так как в среднем на женщину приходилось семь родов, а в некоторых случаях и до двадцати, в результате чего она превращалась в детородную машину.

Аборт вызывался не только насущной

бералами и консерваторами, а его изменение указывает на перемены в распределении власти. Вопрос заключается в том, *почему* дебаты по поводу аборта не прекращаются, почему он становится ареной напряженной борьбы не только вокруг изменений в семье, в сфере отношений пола в американском обществе и его культурном поле, но и там, где речь идет о политике.

«Аборт и выбор женщины» ставит перед собой задачу дать цельное, холистическое понимание проблемы аборта с феминистской точки зрения, включая историю абортов и усилий государств по их сдерживанию; социальные, экономические и культурные условия, в которых женщины прибегают к абортам, а также правовые, моральные и политические баталии вокруг этой проблемы. Я всегда считала, что аборт приобретает политическое звучание обычно тогда, когда начинается наступление на социальные роли женщин. Это объясняется тем, что решение об аборте символизирует возможность каждой женщины и женщин в целом контролировать воспроизведение потомства и последствия гетеросексуальных половых отношений, а в наше время означает такие возможности для молодых, незамужних женщин. Сегодня я остановлюсь на двух взаимосвязанных проблемах, выявившихся с момента написания книги: 1) господство политики прав и образа эмбриона в отношении к аборту и 2) ис-

общественной потребностью в регулировании населения, но и индивидуальной потребностью женщины хотя бы в частичной свободе распоряжаться своим собственным телом и своей жизнью: он социален и индивидуален одновременно, как и сам процесс воспроизводства.

Возможность распоряжаться своим телом как непосредственное право человека связана с принципом самодетерминации тела, с «собственностью на свою личность». Эти идеи были высказаны в Англии во время буржуазной революции и постепенно стали существенной частью либеральной политической и правовой традиции. Однако, как указывает Печески, для женщин «право на свою личность» в связи с их ролью в процессе воспроизводства всегда в большей или меньшей степени ограничивалось обществом. Социальная реальность репродукции зависела от того, кто (какая социальная группа) контролировал воспроизводство населения, какими методами и с какой целью. В XIX веке, когда аборт начал восприниматься в контексте процесса эмансипации женщин и связываться с правом самостоятельного регулирования промежутка между родами и их количеством, а следовательно, распоряжения своей судьбой, государства объявляют запрет на аборт, который был снят, во многих странах частично, только в нынешнем столетии.

пользование этого дискурса для проведения классовой и расовой политики неоконсервативных государств через законодательство и средства массовой информации.

Общая картина. Перемены

За последние десять лет легальных абортов в США — в период усиления политического консерватизма — защитники репродуктивных прав женщин столкнулись с серьезным парадоксом. «Право» женщин на аборт сохраняется — по меньшей мере, на бумаге — в законодательной системе и, в зависимости от формулировки вопроса, пользуется, по результатам общенациональных опросов общественного мнения, поразительно последовательной и устойчивой поддержкой[2]. Более того, ни крестовые походы против абортов, ни бесчисленные обращения в суд, ни бюрократические препоны, ни урезание финансовой поддержки через страховую систему Медикейд практически во всех штатах, ни мораторий на все федеральные социологические исследования женщин, прибегающих к аборту, ни преследования и унижения в медицинских учреждениях, ни террористические акты в абортариях не нанесли серьезного ущерба самой *практике* аборта: от одного до полутора миллионов женщин в США ежегодно все-таки выбирают аборт. Это подтверждает важнейшее положение

данной книги: *возможность аборта будет восприниматься женщинами как необходимость, если не «право», пока женщины не перестанут беременеть.*

Тем не менее вокруг этого маленького зернышка «права» разгорается пламя, а бомбы разрушают медицинские учреждения. «Группы спасения» противников абортов преследуют пациенток и медицинских работников, ссоры и драки сталкивают беременных женщин с жаждущими мщения мужьями и раздраженными мужчинами — защитниками прав эмбриона. Вероятно, самое серьезное то, что эмбрионы (и новорожденные) стали иконами массовой культуры, рядом с которыми беременные женщины с позором сникают. Эта культурная партизанская война с абортами (и с женщинами, к ним прибегающими) привела к созданию климата, позволившего аннулировать дело *Роу* против *Уэйда*[*] при поддержке многих консервативных судей, которыми администрация Рейгана заполонила суды к 1988 г. В деле *Вебстер* против *Службы защиты репродуктивного здоровья* (июль 1989 г.) плюрализм Верховного суда, не отменяя фактически права на аборт, открыл путь «все более жесткому» государственному контролю, который, по словам судьи Блэкмуна, не разделявшего общего мнения, будет мешать «реальному проведению» операции.

Эти радикальные перемены кажутся странными в свете провалов, которые потерпели противники аборта на политической арене за последние десять лет. После Поправки Хайда 1977 г., урезающей федеральные ассигнования на аборты, ни один значимый законодательный акт Конгрессом принят не был. Ограничительные законы штатов, воздвигающие административные преграды (требование госпитализации при аборте во втором триместре беременности, согласие родителей или их предупреждение при абортах у несовершеннолетних и т. п.), обычно — до дела *Вебстер* — отменялись или смягчались федеральными судами. Более того, анализ президентских выборов и выборов в Конгресс с 1974 по 1986 г. показывает, что «аборт практически не имел влияния на результат большей части предвыборных кампаний и что движение против абортов *не* смогло осуществить свои угрозы отрицательно повлиять на опросы общественного мнения...»[3] После выборов 1986 г., когда демократы восстановили свое большинство в Сенате, стало ясно, что в этом органе у противников абортов нет шансов протянуть свои инициативы.

[*] Имеется в виду судебное решение 1973 года, обосновавшее право на аборт в терминах защиты частной жизни (privasy) от вмешательств государства, что предусмотрено конституцией США (прим. ред.).

И, несмотря на избрание подряд двух президентов-республиканцев, на словах поддерживавших противников абортов, саму республиканскую партию вряд ли можно назвать оплотом этого движения и настроения. Многие республиканцы, включая выборщиков, выступают против поправки к конституции, которая запретила бы аборты, несмотря на то что предвыборные платформы 1984 и 1988 гг. официально ее поддерживали[4].

Если оглянуться назад, эти неудачи кажутся незначительными по сравнению с самым крупным политическим завоеванием противников абортов за этот период, а именно с избранием президента, склонного назначать и при малейшей возможности назначающего на посты в федеральные суды и в Верховный суд консерваторов, которые наверняка пройдут «тест» на отрицательное отношение к абортам. Вопрос не в том, как подсчитать победы и поражения движения «про-лайф» (за жизнь эмбриона) на выборах и в законодательстве, а в том, *каким образом отрицательное отношение к абортам стало знаком целого ряда консервативных ценностей.* Вопреки незначительным завоеваниям в формальной институциональной политике, противники абортов оказали поистине вулканическое воздействие на символическую политику, т. е. на культурный и политический дискурс, средства образности СМИ, на общественное сознание. За последние шесть лет противники абортов от рассылки писем перешли к пропаганде в СМИ, от языка и авторитета религии — к медицине и ее терминам, от лоббирования и судебных процессов — к преследованию в медицинских учреждениях и насилию, изменив, таким образом, свою стратегию. Резкая эскалация насилия с 1983 г. против осуществляющих аборты клиник и их клиенток не только демонстрирует отчаяние противников абортов и их негласное сотрудничество с крайне правыми силами[5]. Она также подтверждает еще одно важное положение данной книги: *аборт — это ядро значительно более масштабной идеологической борьбы, затрагивающей сами понятия семьи, государства, материнства, сексуальности молодых женщин.*

Переход к насильственным методам и к уличным видам борьбы хоть и не уменьшил количество абортов, но глубоко повлиял на переживания женщин, прибегающих к этой мере, как на уровне внутреннего эмоционального кризиса, так и в масштабе массовой культуры. Сидячими забастовками белое мужское руководство движения «Операция спасение» — иногда в тех же религиозных учреждениях, которые создали основу предвыборных кампаний «про-лайф», — стремится быстро запугать женщин и воспрепятствовать абортам. Помимо этого, устраивая спектакли мас-

совых арестов, они пытаются создавать полные драматизма теленовеллы, повествующие о том, насколько широко распространены, справедливы, всепроникающи и активны настроения противников абортов[6]. Воздействие этих методов определяет политику СМИ, в частности телевидения, создающего «действительность» в виде двадцатисекундных отрывков, которые, по мнению авторов, хотят видеть зрители. Как и другие «новости», «история об абортах» изначально создается таким образом, чтобы удовлетворить заявку предполагаемого потребительского рынка[7]. Мы видим действенность насилия и театрализованных действий противников абортов: эта тактика привела к тому, что аборты осуществляются в атмосфере вины, запугивания, сенсационности, гротеска. Более того, эти действия привели к падению предложения на услугу (аборт). Доктора и клиники сталкиваются с пикетами, бойкотом пациентов, с вандализмом, угрозами по телефону, потерей страховок. Неудивительно, что «количество врачей, все еще готовых делать аборты… уменьшается»[8].

Для того чтобы разобраться, почему движение противников абортов имеет успех в сфере культуры, проигрывая на «политическом» фронте, необходимо проанализировать, что кроется за тактикой сенсационности или устрашения. На ум приходят два различных, но взаимосвязанных объяснения. Первое касается дискурсивных и репрезентативных стратегий, применяемых противниками абортов и их союзниками из «нового права», в особенности тех, которые канонизируют эмбрион, определяя его как икону, «индивидуум», общественно значимую личность. Второе более или менее касается поля восприятия, на которое воздействуют такие образы: социальные, демографические и сексуальные перемены в жизни молодых женщин и попытки простых людей объяснить эти перемены через призму своих потерь и желаний.

Образ эмбриона

Как показали данные, предоставленные более чем четырьмястами профессиональными историками по делу Вебстер, никогда раньше в истории эмбрион не выступал как фокус кампаний по ограничению абортов. В середине и конце XIX века подобные кампании в США ставили перед собой ряд целей, не связанных с «жизнью эмбриона»: защиту женщин от воздействия вредных веществ, повышение авторитета врача в акушерстве, «введение резко дифференцированных представлений о социополовых ролях», а также выражение «этноцентричной озабоченности уровнем рождаемости у иммигрантов (особенно католиков) по срав-

нению с протестантами-янки». Только за последние два десятилетия, «когда традиционные оправдания ограничений абортов стали культурным анахронизмом и недопустимы конституционно, моральная ценность, которой наделяется эмбрион, оказалась центральным вопросом американской культуры и закона»[9].

Американское культурное пространство и дискурс аборта, как никогда раньше, насыщены образами эмбриона. Образ настоящего эмбриона бледнеет перед символом, который в контексте современной репродуктивной политики США отражает целый ряд потерь — от сексуальной невинности и «хороших» матерей до имперской мощи Америки. Чем более привычным становится этот символический эмбрион для общества — в гражданских исках как потерпевший, в больницах как пациент, в СМИ как видеозвезда, — тем более независимым он становится от беременной женщины, которая вообще вытесняется из эпицентра проблемы аборта.

Не наделяя такие образы моральной значимостью, мы должны, тем не менее, понимать, откуда они черпают свою магическую силу. В последние пять лет стало ясно, что в рекламе «народного эмбриона» неоконсервативное государство сыграло роль, сопоставимую с ролью фундаменталистов и католической церкви. Точно так же, как дебаты по проблеме аборта по многим позициям можно определить как управляемый кризис — сознательную стратегию правого крыла консерваторов, использующих вопросы абортов для консолидации своей власти и укрепления позиций среди широких масс, — точно так же консерваторы 1980-х гг. использовали образы эмбриона для решения более широких задач. Эмбрион играет символическую роль в формировании сознания электората и идентификации правого крыла. Идеология противников абортов обладает большей аурой праведности, нежели сама теология, отделяя богоугодное от неугодного Богу, невинных от грешников. Она вооружает неоконсервативное правительство стягом моральной законности и новым политическим языком для легитимизации его милитаристской политики. Сам эмбрион становится мощнейшим символом беспомощности, требующей патриархальной защиты. «Спасение эмбриона» неотделимо от «спасения Америки» и также нуждается в сильном мужском лидере. А поэтому непрекращающееся мученичество эмбриона так же необходимо патриархальному консервативному государству, как и коммунистическая угроза или захваты заложников в третьем мире.

Во внутренней политике образы эмбриона используются для оправдания «реприватизационной» кампании неоконсервативного

правительства — его неустанных двадцатилетних усилий разрушить систему социальной защиты. Фокусировка внимания на эмбрионе создает противоречие между ним и беременной женщиной, имплицитно распространяемое на всех матерей и их детей, в особенности на бедных. Зловещий образ «матерей, убивающих собственных детей», становится неотъемлемой частью фонового шума, сопровождающего политику дискредитации права женщин выступать от имени своих детей, а также социальных программ помощи бедным матерям и детям. Спасение эмбрионов от их матерей отлично отвлекает внимание от того, что общество не в состоянии обеспечить миллионы детей едой, жильем, образованием, работой, здравоохранением, не говоря уж о таких проблемах, как СПИД, наркотики, уничтожение окружающей среды. В отличие от бедных матерей и детей эмбрион практически не требует социального обеспечения и услуг, ему не надо ходить в школу, искать работу или пристанище. Вряд ли какая бы то ни было другая социальная программа создала бы администрации Рейгана и Буша репутацию «моральности» со столь незначительными затратами. Итак, политика защиты эмбрионов становится показателем, идентификатором не только «моральности», «христианских» ценностей и защиты (традиционной, патриархальной) семьи, но также финансовых ограничений и их следствия — твердолобости по отношению к бедным.

Все возрастающую роль в развитии образа эмбриона и косвенно в том, как государство им пользуется, играют с 1984 г. СМИ[10], в частности пропагандистский фильм «Немой крик», показывающий ультразвуковую запись абортируемого двенадцатинедельного зародыша, который ознаменовал собой резкие перемены в споре об аборте. С поразительным мастерством статические и уже застывшие ультразвуковые образы зародыша превращены в «дитя», существующее в реальном времени, увязывая эти образы с электронными СМИ, переводя антиабортную риторику из области религиозно-мистической в медико-технологическую и «оживляя» образ эмбриона, зародыша. В 1985 г. эмбрион молниеносно взлетел на вершину популярности сетевого телевидения, а фильм «Немой крик» и его создатель — доктор Бернард Натансон, бывший сторонник абортов, а теперь влившийся и в ряды «про-лайфа», — появились на экранах как минимум пять раз. В одном документальном фильме известный телеведущий ABC продемонстрировал миллионам телезрителей абортированный эмбрион в пробирке, провозглашая: «Вот то, что абортируют, это потенциальная личность и это на самом деле похоже на ребенка!»[11]

На сегодняшний день свернутый калачиком профиль с большой головой и похожими на плавники ручками, плавающий в формальдегиде, стал уже настолько привычным, что даже самые ярые феминистки не сомневаются в его реальности (чего нельзя сказать о значимости образа). Тем не менее этот прототипический образ эмбриона олицетворяет собой искажение действительности, свойственное любой фотографии — разделение реальности на мелкие фрагменты, вырванные из исторического и социального контекста. Натансон заявляет, что показывает аборт с «позиции жертвы (эмбриона)», хотя трудно предположить, чтобы зародыш, будь у него своя позиция, хотел бы видеть себя болтающимся в пространстве, вне материнской утробы, тела и кровеносной системы, без которых он не жизнеспособен. С этой точки зрения любой образ эмбриона, даже на экране УЗИ, — это нечто искусственное, фетиш, отражающий позицию не самого эмбриона или беременной женщины, а стороннего наблюдателя. По словам Барбары Кац Ротман, «зародыш в утробе стал метафорой человека в космосе, свободно парящего и лишь пуповиной связанного с космическим кораблем», в то время как беременная женщина превратилась «в пустое место»[12]. Однако за этим футуристическим космическим скафандром лежит значительно более древний образ, ибо свободно парящий зародыш просто отражает взгляд Гоббса на людей как разъединенных, одиноких индивидуумов, поразительно беззащитных и в то же время независимых. Именно этот абстрактный индивидуализм, игнорирующий беременную женщину и зависимость зародыша от нее, придает образу эмбриона его символическую прозрачность, дающую нам возможность увидеть в нем самих себя, наших потерянных детей, наше мифическое прошлое.

Переключение политики в области беременности и аборта в США на эмбрион можно также объяснить в контексте новых медицинских технологий. Противники аборта пользуются данными неонатологов, результатами ультразвуковых исследований, пренатальной диагностики, оплодотворения in vitro, электронного слежения за развитием эмбриона и целым рядом средств героической «эмбрионотерапии» (внутри- и внеутробной) для создания если не эмбриона-личности, то, по крайней мере, эмбриона-пациента. Несомненно, возможность наблюдать за эмбрионом в утробе на все более ранних этапах развития, видеть, как он брыкается, плюется, испражняется, растет, казалось бы, подтверждает его «отдельность». В то же время полное подчинение беременной женщины власти акушерского «управления» и требованиям его современных технологий исходит из эмбрионо-

центричной культуры и политики враждебного отношения к «выбору женщины». Бесплодные женщины и семьи чувствуют себя обязанными разрешать свои проблемы посредством дорогих и длительных курсов лечения. Врачи и окружные прокуроры чувствуют себя вправе заставлять женщин идти на кесарево сечение и преследовать их за поведение, «нарушающее» права зародыша[13].

Важной стороной этих тенденций является все возрастающее внимание к «жизнеспособности» зародыша. С того момента, когда судья Сандра Дей О'Коннор заявила в деле *Роу* против *Уэйда*, что разделение беременности на триместры «противоречит само себе», т. к. современные технологии отодвигают все дальше точку «жизнеспособности», образы все более недоношенных и маленьких «спасенных» эмбрионов и абортированных «живорожденных» буквально захватили воображение прессы, судов, телевидения[14]. Такие образы размывают границу между эмбрионом и ребенком; они закрепляют представление о том, что с самого начала эмбрион обладает независимой и отдельной от матери личностью («живущий отдельный ребенок», как называет его «Немой крик»). Проблема не только в том, что поздние аборты рассматриваются в пользу эмбриона, а не беременной женщины, а скорее в том, что все аборты подпадают под категорию поздних, а все зародыши наделяются аурой мифа о «жизнеспособности».

Чтобы противостоять эмбрионоцентризму, феминистки настаивают на том, что говорить следует не о несуществующей жизнеспособности зародышей, а лишь о том, что некоторые из них могут на каком-то этапе быть *трансплантированы*. Эмбрион биологически зависит от беременной женщины и будет, скорее всего, социально зависим от нее после рождения. Эта зависимость является основой как ее моральных обязанностей заботиться о зародыше, так и ее морального права решать, оставлять ли его. Техническая возможность перенести эмбрион в некую искусственную систему жизнеобеспечения не имеет значения для определения прав и ответственности, основа которых социальна и лежит в сфере отношений. Но даже в рамках признанных медицинских определений столь повышенное внимание к жизнеспособности зародыша при поздних абортах сильно преувеличено. Большинство специалистов сходятся во мнении о том, что внеутробное выхаживание зародышей до 600 гр., т. е. 24 недель, в ближайшее время (если вообще когда-нибудь) возможным не представляется[15]. С другой стороны, лишь 1% абортов в США осуществляется в сроки, превышающие 12 недель, причем

большинство пациенток — подростки, поздно обратившиеся к врачу из-за страха, бедности, непонимания[16].

Вопреки этим объективным фактам, образы эмбриона — в массовой культуре, в медицинских технологиях и общественной политике — создают атмосферу, в которой аборт как «выбор женщины» становится еще более хрупким, чем когда бы то ни было со времени легализации абортов в 1973 г. Силой этих образов объясняется пресловутая «двоякость» результатов изучения общественного мнения об аборте, показывающих, что многие из тех, кто согласны, что аборт должен оставаться легальным или «иногда бывает лучшим выходом из худшей ситуации», тут же говорят, что аборт — «это убийство ребенка»[17]. Конечно, учитывая разницу в ответах на вопросы исследователей и в поведении тогда, когда респонденты, их дочери, подруги или жены сталкиваются с нежеланной беременностью, можно усомниться в том, показательны ли опросы общественного мнения в целом. В своих ответах чернокожие респонденты менее благосклонны к абортам, чем белые, тем не менее чернокожие женщины делают аборты в три-пять раз чаще белых. На что же они отвечают? На нищенские условия жизни, на отсутствие медицинского обслуживания, на отсутствие выбора, которые вынуждают их решиться на аборт, а не на само решение. Или на то, что именно их дети умирают от СПИДа, наркотиков и истощения? Молодежь, женщины, прошедшие через аборт или имеющие знакомых, с ним столкнувшихся, больше поддерживают легальность абортов, но многие из них выступают против таких его «социальных причин», как низкие доходы, желание женщины работать или завершить обучение. Что же вызывает у них враждебность: аборт или же бедные женщины (чаще всего цветные), одинокие матери, матери, получающие социальные пособия, работающие матери?

Быть может, аборт, а вместе с ним и эмбрион выступают как пустое означающее, несущее сразу целый ряд значений. Отношение к образу эмбриона может определяться социальным положением людей (полом, расой, классом, возрастом). Для бедных цветных женщин эти образы могут означать потерю детей из-за нищеты, выкидышей, ранней смертности. Для мужчины-консерватора они могут означать падение или укрепление родительской власти. По данным Кристин Люкер, непропорционально большое число женщин — активисток движения против аборта — замужем, имеют детей, являются домашними хозяйками и перенесли выкидыш или потерю ребенка. Для них эмбрион — это «тот малыш», это «те» потерянные дети, потеря уважения к

домохозяйкам в нашем обществе и, наверное, героического идеала «священного женского долга»[18]. Однако социальная и демографическая реальность аборта показывает, что существует более конкретный набор страхов, объясняющий, кто и почему в последнее время делает аборты.

Социальные условия и социальные страхи

Если мы посмотрим, кто сегодня в Америке делает аборты, мы поймем, чем вызвана двоякость ответов на вопросы об аборте и что она означает. Как указывается в четвертой главе данной книги, аборт все еще остается явлением, характерным для молодых незамужних женщин, преимущественно подростков или едва достигших двадцатилетнего возраста. Восемьдесят два процента женщин, сделавших аборты в 1987 г., были не замужем, почти все работали или учились. Две трети имели семейный доход ниже $ 25 000 в год, две трети были все же белыми, хотя количество абортов среди женщин латиноамериканского происхождения и чернокожих выше[*,19]. Другими словами, мы говорим о молодых, одиноких, работающих или учащихся женщинах, большая часть которых бедна или принадлежит к рабочему классу, — женщинах, которые хотят получить образование, повысить свою квалификацию *и* вести половую жизнь, прежде чем связать себя узами брака и деторождения. Именно этот факт более, нежели что бы то ни было другое, объясняет, почему, несмотря на юридическую легальность, доступность аборта вызывает столь яростное неприятие в обществе, все еще пронизанном расистскими и патриархальными ценностями в вопросах пола и отношений полов.

Как показано в четвертой главе, для 1970-х и 1980-х гг. аборт не причина, а следствие в большинстве своем позитивных перемен в жизни молодых женщин, происшедших с 1960-х: улучшения показателей занятости, роста количества женщин-студентов, более позднего вступления в брак (и, следовательно, большей распространенности добрачных половых отношений) и падения уровня рождаемости. С момента первого издания этой книги Институт Алана Гутмахера опубликовал широкомасштабное исследование, показывающее, что, хотя другие высокоразвитые страны характеризовались аналогичными тенденциями и сходными показателями половых связей среди подростков, в США «значительно меньше применяются контрацептивы и выше уровень деторождения, беременности и абортов» как среди под-

* Причина этого в том, что белое население численно значительно превышает цветное (прим. ред.).

ростков, так и среди женщин более старшего возраста, чем в большинстве других развитых стран[20]. Эти тревожные тенденции являются результатом сложных социальных условий, характерных для США: во-первых, «отсутствие единой системы первичного медицинского обслуживания», неотъемлемым и обычным элементом которой была бы служба контрацепции; во-вторых, острое социальное неравенство, не оставляющее многим молодым бедным женщинам возможности для планирования семьи или надежды; в-третьих, глубоко укоренившееся двоякое отношение к сексуальности в американской культуре, в которой бок о бок существует воспевание изнасилования и отказ от рекламы презервативов»[21].

Однако эти сложные социальные процессы не лежат на поверхности: ведь гораздо легче обвинять молодых женщин в «промискуитете» и в использовании «аборта как метода контрацепции» или феминизм (и аборт как его самый значимый символ) — в подрыве устоев семьи. В последние десятилетия происходящие в семье перемены волнуют многих не из-за аборта как такового, а из-за того, что подростки кажутся распущенными и плохо контролируемыми, что секс кажется распущенным и неподконтрольным, что матери не сидят дома, как раньше (чтобы заботиться обо всех и «осуществлять полицейский надзор» за половой жизнью подростков), что отцы теряют контроль над матерями и дочерьми и что, по-видимому, для большинства женщин на каком-то этапе их жизни, а то и всегда секс и воспитание детей воспринимаются и осуществляются вне зависимости от мужчин. Помимо этого, как никогда раньше в современной истории, на повестку встает возможность лесбийского секса и материнства. Мне кажется, что людей, обеспокоенных этими тенденциями, значительно больше, нежели тех, кто активно выступает против права женщины на аборт. Таким образом, «моральная» оппозиция абортам является реакцией на пугающее многих реальное укрепление позиций молодых и бедных женщин за последние двадцать лет.

Во времена моей молодости в Тулсе, штат Оклахома, в конце 50-х — начале 60-х годов аборт, конечно же, был позором, но он не имел ничего общего с вредом, наносимым зародышу. Мое поколение молодых женщин из среднего класса представления не имели об эмбрионе. Так же, как «внебрачное» материнство и страх беременности, аборт означал стыд только потому, что предполагал, *подразумевал* секс (ты «занималась *этим*» без освящения узами брака!). Сексуальность белых подростков в этих слоях населения реализовывалась через бесхитростную привычку

под названием «петтинг», определяемый классом, расой и полом и подчиняющийся определенным гетеросексуальным правилам. Секс — это было нечто, чем занимались тайно, в темных припаркованных машинах и только до определенных границ. Практически эта был определенный противозачаточный метод, использовавшийся молодыми гетеросексуальными женщинами из среднего класса (у которых был доступ к машинам или к молодым людям с машинами), хотя срабатывал он не всегда. Что более важно, в самом понятии петтинга как сексуальной деятельности заключалось его самоотрицание, ибо помимо скоропалительных браков и специальных домов для матерей-одиночек оно отрицало представление о белых незамужних женщинах из среднего класса как о существах сексуальных.

1970-е и 1980-е, не принеся нам никакой «сексуальной революции», изменили *знаки, признаки* сексуальности белых девушек-подростков. На сегодняшний день со скоропалительными браками, «домами для девочек», темными машинами покончено[22], и *проявление, внешние признаки* молодой, белой одинокой женщины как существа сексуального закодированы не только посредством рок-музыки и СМИ, но и через местные клиники, делающие аборты. Услуги по планированию семьи и аборту, доступные независимо от возраста или семейного положения, помогли проявиться, сделать видимой сексуальность молодых белых женщин, тем самым подорвав исторические расовые и классовые стереотипы о «плохих девочках» и «хороших девочках». Клиника доказывает существование ее сексуальной личности, независимой от семьи, власти родителей, а может быть, и от мужчин, и тем самым в определенном смысле подразумевает (белый) феминизм. Это и есть недостающий фрагмент картины. И поэтому клиника становится целью как бомб и государственного регулирования, так и молитв, и поэтому для ярых противников абортов решение «о поиске более эффективных противозачаточных методов» несущественно. Клиника символически угрожает белому патриархальному контролю за сексуальной «чистотой» «их» молодых женщин и поэтому становится мишенью белой патриархальной ненависти[23].

Аборт и расовая проблема

Со времени первого издания этой книги два явления заставили меня значительно более внимательно, чем раньше, отнестись к расовому аспекту проблемы абортов: во-первых, рост ярого, открытого расизма, затронувшего как повседневную жизнь, так и законодательную систему в условиях неоконсерватизма. Во-вто-

рых, глубокое влияние, которое оказали на проблемы гендера произведения и теоретические исследования чернокожих феминисток, включая вопросы репродуктивной свободы и выбора женщин.

Для цветных женщин — трети пациенток клиник, делающих аборты, и сам опыт аборта, и значение, которое вкладывают в него противники аборта, отличаются от того, что это значит для белых женщин. Поражает отсутствие цветных в толпах демонстрантов «операции спасения». Кроме редких чернокожих проповедников и их последователей, это в подавляющем большинстве белое христианское движение. Чувствуется, что, несмотря на все неприятности, которые имели от абортов и от белых феминисток их цветные друзья (кстати, воспринимающие белых феминисток как руководителей движения «за выбор»), они осознают, что за кампанией против абортов скрывается расизм. Проявляется он как минимум в трех направлениях: в сексуальном «очернении» цветных, особенно черных женщин, в патриархальной идеологии, проповедуемой белыми противниками абортов; в существовании юридической расовой дискриминации в доступе к абортам и в евгенической подоплеке идеологии пронатализма.

За стремлением ярых противников аборта восстановить чистоту белых дочерей скрывается постоянное представление о сексуальной «нечистоте» черных дочерей. Определение «дурных черных женщин» как «распутных, безнравственных, аморальных и доступных» восходит к первым работорговцам и, вне всякого сомнения, к сексуальному насилию по отношению к черным женщинам во времена рабства[24]. Став физическим и символическим объектом «произвольных физических потребностей» белых мужчин, черные рабыни в то же время охраняли «…свободу и чистоту, моральную незапятнанность» белых женщин «…(выступая) буфером, предотвращающим их падение»[25]. Как показывают социальные исследования специалисток-негритянок, это историческое клеймо оказывает на взрослеющих молодых черных женщин весьма сложное влияние. С одной стороны, это жестокое клеймо неразборчивости в половых связях преследует негритянок: «Черная Америка — это Вавилон, где всегда делаются дети»[26] или тратятся деньги налогоплательщиков на аборты. Этот образ дает повод к нападкам на государственную программу финансирования абортов и исходит из тех же расистских и сексистских посылок, что и выступления против программ социальной помощи и пособий безработным. Отказ от финансирования абортов и их доступности носит расистский характер по своим последствиям, т. к. большинство бедных женщин —

это цветные, и они чаще страдают или погибают от подпольных или небрежно сделанных абортов. Им чаще приходится прибегать к стерилизации, надежной и финансируемой государством, для предотвращения нежелательных беременностей. Но и эта политика носит расистский характер по лежащим в ее основе стереотипам.

В результате исторического наследия сексуального насилия, позора и оскорблений со стороны белого общества молодые темнокожие женщины воспитываются в атмосфере двусмысленных сексуальных установок, которые они получают в семье и от других женщин. Как показывают исследования Глории Джозеф, они слышат от старающихся защитить их матерей и бабушек, что «секс — это грязь, он не может быть предметом разговора в приличном обществе,... секс может стать причиной проблем»; они могут получить «пуританское воспитание», как и белые женщины, что означает или отсутствие, или искажение информации о сексе (и контроле рождаемости)[27]. (В одной из групповых бесед в исследовании Джозеф молодые черные женщины вспоминали, как их учили: «С молодыми людьми надо быть поосторожнее». — «Надо быть. Почему? Никто нам никогда не объяснял, почему с мальчиками надо быть настороже»[28].)

Но сексуальное образование молодых черных женщин имеет и другую сторону, где «понятие и представление о мужчинах и сексе является неотъемлемой и необходимой частью жизни, и это мнение прочно укрепляется и закрепляется в их психике»[29]. Причины положительного отношения к сексуальной жизни в другом. По данным Джозеф, Барбары Омолейд и др., здесь и «перенаселенные жилища», где секс может стать видимой, а значит, обычной частью повседневной жизни (условие, больше связанное с классовыми, нежели с расовыми причинами); открытое и положительное эротическое содержание слов песен Бесси Смит, Ма Рейни и других исполнителей блюза и более современных видов музыки, танца и уличных разговоров в массовой негритянской культуре; а также существование у негритянских женщин прочной традиции быть независимыми, работать в городах, воспитывать детей и искать развлечений за пределами обычных патриархальных структур[30]. По словам Джозеф, даже негритянская церковь не имеет жестких табу по отношению к добрачным половым связям, в отличие от белой церкви, и дает двусмысленную установку, когда «ребенок незамужней матери-подростка принимается и воспитывается всеми женщинами прихода»[31].

Исторические особенности и сложности формирования представлений о сексуальности и материнстве у чернокожих жен-

щин частично объясняют нежелание негритянок участвовать в движении за поддержку права женщин на аборт. В той степени, в какой это движение ассоциируется с (белым) феминистским устремлением к «сексуальной свободе», оно противоречит личному опыту негритянок. Во-первых, осознание коллективного прошлого, когда негритянок систематически насиловали и унижали белые расисты, постоянная необходимость «доказывать» свою «чистоту и достоинство» усложняет или делает болезненным для многих чернокожих женщин участие в движении, одной из основных целей которого является «сексуальное освобождение»[32]. Во-вторых, отождествление движения с нетрадиционным сексуальным поведением черных женщин лишает его значимости для некоторых негритянок и их потребностей. По словам еще одной респондентки Джозеф, «эти белые женщины все говорят, что их угнетают здесь, угнетают там, как мужчины сексуально угнетают их. Ну, я не чувствую себя угнетенной, когда речь заходит о половых отношениях с мужчинами. Частенько мне есть чему их поучить»[33]. Еще для кого-то из негритянок вопрос аборта бледнеет перед ежедневной борьбой за жизнь, вызванной неадекватным медицинским обслуживанием, детской и младенческой смертностью, в два раза превышающей показатели белых. Среди черного населения Америки в четыре раза выше смертность при родах, в семнадцать — от гипертонии; семьи истребляются СПИДом, наркотиками и нищетой[34].

Цветное население США часто, и порой оправданно, не воспринимает защитников аборта и контроля рождаемости, так как их больше интересуют проблемы расизма и контроля народонаселения, чем здоровья. Но расизм может рядиться и в одежды (белого) пронатализма. Пронатализм так называемого движения «право-на-жизнь» озабочен не столько поддержанием рождаемости, сколько сохранением патриархального восприятия женщин как носительниц новых жизней, матерей и жен. Однако в рефрене об усыновлении как «альтернативе аборту» слышатся популистские нотки. Символизм «отдать ребенка на усыновление» в представлении о женщине как о детоносном сосуде и материнском самопожертвовании. Более того, этот рефрен обращен к широко распространенной озабоченности «недостатком детей для усыновления», и этот недостаток, как хорошо известно, касается *белых* детей. Как отмечает Патриция Вильямс, в эпоху рабства продавались и покупались черные, а теперь «продаются и покупаются белые дети, а черные дети стали «не имеющей ценности» валютой для агентств по усыновлению — «излишком» в толпах спасенных в больницах Гарлема»[35]. Что

же, по мнению противников абортов, должно статься с 50 0000 небелых детей, которые могли бы (гипотетически) родиться, если бы отменили все аборты? Усыновление детей богатыми белыми потребителями, превращающими бедных беременных женщин в рекрутированных суррогатных матерей, и рост нищеты и страданий, поскольку богатые белые выступают против социальных затрат, необходимых для помощи бедным матерям в воспитании своих детей, — это ярко выраженные расистские и предвзято-классовые представления.

Наконец, ни история, ни здравый смысл не подтверждают того, что насильственные законодательные или судебные меры могут заставить женщин любой расы или класса перестать делать аборты. Большое количество подпольных абортов в странах, где аборты запрещены — до дела *Роу* в США, — показывают, на какой риск готовы идти женщины, чтобы прервать нежеланную беременность. С появлением сравнительно безопасных фармацевтических средств прерывания беременности в малом сроке, таких, как RU 486, запрещенных в США, но доступных во Франции, вводить насильственные меры будет все труднее[36]. И все же политика аборта касается значительно более широких проблем социальной жизни, чем можно было бы ожидать от самого факта аборта. Как показано в данной книге, эта политика затрагивает глубоко противоречивые и символические ценности, где пересекаются сексуальность, раса, пол и государство. Движение противников аборта представляет тех, кто не только чувствует, что привычному миру грозит опасность, но и хочет навязать этот мир всем, кто «не такой». Столкновение этой тенденции с традиционной американской политикой невмешательства в чужие дела характеризует современную ситуацию в США.

Границы «личного»

Вопреки расизму и патриархальному отношению к семье, красной нитью в американской политической культуре проходит глубоко укоренившаяся вера в «выбор личности» и «независимость, тайну» личной, интимной жизни. Как для консерваторов, так и для либералов понятие «личного, интимного» в конституционном праве связано с продолжением рода, вынашиванием детей и сексуальностью[37]. Критика нарушения сферы «личного» как сердцевины феминистского подхода к репродуктивным правам важна для данной книги, и сегодня эта критика стала особенно значимой. В эпоху углубляющегося неоконсерватизма многие прогрессивно мыслящие люди чувствуют противоречие между необходимостью защиты права на личную жизнь, поскольку посто-

янно подвергаются нападкам, и необходимостью выйти за привычные теоретические и политические рамки.

Можно предположить, что те, кто поддерживают в опросах общественного мнения право на аборт, делают это в терминах свободы личности и тайны личной жизни. Они говорят: «Я это считаю вопросом сугубо личным... правительство не имеет права решать за женщин»; «правительство слишком много вмешивается»; «тело женщины касается только ее самой, и ей лучше знать, что для нее правильно; это личное дело каждого»[38]. Однако и некоторые *противники* абортов отвечают так же, если в вопросах противопоставляется личная тайна и вмешательство правительства. Так, только 51% людей, считающих себя консерваторами, в обзоре Хикман-Маслин 1987 г. сказали, что выступили бы против конституционного запрета абортов, но 70% сказали, что аборт должен быть делом сугубо личным. Аналогично 60% католиков против конституционного запрета, но 80% говорят, что аборт должен касаться только самой женщины. Как следует понимать такое расхождение? Что оно говорит о двусмысленности понятия либеральной личной тайны в американской политике и законе?

С одной стороны, утверждение об аборте как о «вопросе личной свободы», высказывания типа «женщины тоже люди» и «тело женщины – ее личное дело, и ей виднее, что для нее правильно», вселяют надежду с точки зрения феминизма постольку, поскольку свидетельствуют об уважении к женщине как к носителю морали, а также о праве женщины обсуждать решения, связанные с продолжением рода и сексуальностью. Ценности, содержащиеся в этих высказываниях, представляются чрезвычайно важными, к примеру, для защиты женщин в делах о согласии супруга или возможного отца на аборт (чего американские суды до сих пор не делали) или для защиты лесбиянок и гомосексуалистов от постановлений суда о содомии, позволяющих государству врываться к ним в спальню и проверять, с кем они занимаются сексом (что было злобно поддержано незначительным большинством Верховного суда)[39].

В то же время представление об аборте как о деле сугубо личном, которое не должно допускать вмешательства государства, привлекательно для столь широких кругов населения именно потому, что, будучи частью либеральной традиции США, оно столь *консервативно*. То, что Верховный суд не решается полностью запретить аборты, отражает весомость этой идеи в американской политической культуре: нельзя вмешиваться в решения, затрагивающие человека лично. На абстрактном уровне эта

доктрина настолько глубоко укоренилась в массовом сознании в США, что фактически превратилась в трюизм. Конечно, широкая распространенность этой идеи, в том числе и среди консерваторов, определенным образом противоречит политике государственного, корпоративного вмешательства и патерналистской традиции, на которых основывается политика противников аборта. (Такое видимое несоответствие смеси государственного и частного, регулирования и антирегулирования характерно для неоконсерватизма в целом.) В обращении Марджори Белл Чэмберс, депутата от штата Нью-Мексико, к Комиссии по выработке предвыборной платформы Республиканской партии в 1988 г., опубликованном в «Нью-Йорк таймс» еще одной женщиной — членом комиссии Таней Мелих из штата Нью-Йорк, это противоречие выявилось с особой силой. Чэмберс предложила опустить последние четыре слова в положении платформы о том, что «неродившийся ребенок имеет неотъемлемое право на жизнь, которое не может быть нарушено». В ее (и, очевидно, других женщин-депутатов) понимании, это означало примат жизни эмбриона над жизнью матери. «Не может быть нарушено» означает для меня, что мужчины и эмбрионы имеют право на жизнь всегда, а женщины, забеременев, его лишаются», — сказала Чэмберс. Более того,

> «я считаю, что бывают обстоятельства, когда мать должна иметь это право (великое право на жизнь). Федеральное правительство не должно иметь права принимать за семью это решение...(Мы должны) лишить федеральных бюрократов права отказать семье в данном Богом праве принимать решения в соответствии со своими религиозными убеждениями»[40].

Здесь женщины-республиканки упорно, хоть и безуспешно, пытаются противопоставить моральный интервенционалистский консерватизм «новое право» более старым либералистским традициям, коренящимся в классическом принципе либерализма — laissez-faire*. Именно эта традиция лежит в основе первоначального решения Верховного суда о «личном»** в деле *Грисволд* против *штата Коннектикут*. Решение гласило, что государство не имеет права вмешиваться в решение семейной пары применять противозачаточные меры. Теперь, когда доктрина о личном увязана с решениями по воспроизводству, обратного пути нет. Как ни парадоксально, даже пытаясь оправдать усилия го-

* Как получается (франц.) (прим. ред.).

** "Privacy" практически непереводимо на русский язык, ибо в славянской культуре отсутствует строгое понятие морального и физического пространства личности, отграниченного от вмешательства других (прим. перев.).

сударства повлиять на женщину так, чтобы она решила не делать аборт и выносить ребенка, Департамент правосудия в информации при президенте Рейгане вынужден был доказывать по делу *Сорнбург*, что его позиция совместима со «свободой выбора»[41]. В этом «маневре» они просто следовали решению самого суда по делу *Харрис* против *Макрэя*, где было сказано, что отказ от государственного финансирования абортов «не создает административного (правительственного) препятствия для женщин, решивших прервать беременность»[42]. В деле *Вебстер* Верховный судья Ренквист в своем плюрализме следует той же логике. Цитируя дело Макрэя, он фактически говорит, что «запрет государства на аборты в государственных клиниках не ограничивает возможность аборта: женщины все-таки «свободны выбрать» доктора где-то еще!»[43] Конечно, такое классическое асоциальное понятие свободы, быть может, более приемлемо для неоконсерваторов, чем прямой запрет, поскольку препоны к аборту для бедных и молодых женщин можно создать в рамках законности и частного предпринимательства.

Семнадцатилетняя история легализированного аборта в США научила феминистов тому, что законность, даже конституционно закрепленное право, оформленное в терминах личного, индивидуального, легко совмещается с целым рядом ограничений доступности аборта, особенно для бедных, сельских, цветных женщин и для подростков. Легальность не обеспечивает женщинам ни материальной, ни моральной, ни законодательной поддержки в принятии ими решения относительно аборта; не гарантируется финансирование, удобно расположенные клиники, врачи, больницы, готовые предоставить женщинам защиту от оскорблений и запугивания у дверей клиники или обеспечение хорошего медицинского обслуживания. При помощи ряда бюрократических и административных действий и официальной риторической позиции неоконсервативное государство под руководством Рейгана и Буша продолжало искать пути ограничения доступности абортов. Таким образом, руководство сделало попытку приспособить политику, направленную против абортов, к формальной доктрине либеральной конфиденциальности.

Ограничения государством доступности абортов принимают различные формы, но они весьма жестоки по отношению к бедным женщинам, которые страдают от сокращения федерального и государственного финансирования, а также от недостатка социальных служб, и по отношению к женщинам-подросткам, которым во многих штатах и населенных пунктах требуется разрешение родителей на аборт или их уведомление. Проделав почти

полный круг от очень либеральных решений, принятых в деле *Акрон* (1983) и *Торнбург* (1986), которые сняли подобные ограничения в штатах, решение Верховного суда, принятое большинством в деле *Вебстер* (1989), утвердило все спорные положения законодательного акта Миссури, регулирующего деятельность учреждений, делающих аборты. Этот устав запрещает использование государственных служащих или оборудования «с целью оказания помощи при проведении аборта, если это не является необходимым для сохранения жизни матери»; запрещает использование общественных фондов для оплаты консультаций по вопросам абортов, а также требует, чтобы все врачи предваряли операцию «тестами на жизнеспособность» плода, которому двадцать или более недель.[44] В делах, рассматриваемых в суде осенью 1989 г., ожидается, что будут одобрены требования штатов о том, что родители должны извещаться, перед тем как несовершеннолетней может быть сделан аборт.[45]

Такие ограничения «права женщин решать» равносильны систематической политике запугивания, которая усиливает ограничения, существующие в американской системе здравоохранения. Поскольку ни врачи, ни учреждения не обязаны в преимущественно рыночной экономике обеспечивать аборты, они практически недоступны на периферии. Восемьдесят два процента округов США, особенно в сельской местности, вообще не имеют учреждений, осуществляющих аборты. До принятия решения Вебстер по делу государственных больниц, на которые рассчитывали наиболее бедные женщины и жители сельской местности, они все чаще отказывали в предоставлении услуг по совершению абортов, обеспечив лишь 13 % вынужденных абортов в 1985 г.[46] Независимо от того, как такая политика влияет на реальное число женщин, делающих аборты, она определяет понятие аборта как индивидуального и социального опыта.

Эта картина подтверждает и другой тезис этой книги: *борьба женщин за репродуктивную свободу не может увенчаться успехом, если она будет вестись как борьба за гражданские свободы и за неприкосновенность частной жизни.* По сути, это глубоко культурный и социальный конфликт, которому нормальная законность обеспечивает в лучшем случае тонкое защитное прикрытие. Другими словами, «уменьшение вмешательства правительства» может также обозначать безразличие или явную оппозицию позитивному государственному вмешательству с целью финансирования или надежного доступа к услугам такого рода. Чего не хватает в доктрине либеральной конфиденциальности, так это «концепции социальных прав», известной

большинству европейских демократических обществ: общество ответственно за улучшение условий, которые ведут либо к абортам, либо к тому, что рождение ребенка — тяжелый болезненный выбор для женщины, и носители этих прав не изолированы, а являются членами социальных групп с определенными потребностями.

Если мы вернемся к опросу общественного мнения, подготовленному NARAL в 1987 г., то увидим (и это очень важно для будущей американской политики в области осуществления абортов), что очень маленький процент опрошенных представителей различных слоев населения рассматривают аборты как весьма проблемный вопрос. Это логично увязывается с отсутствием, с полным игнорированием взгляда на дискурс аборта с позиций «социальных прав». Население рассматривает аборты в изоляции от других политических, социальных и экономических вопросов. Оно, например, не соотносит аборты с идеологическими манипуляциями вокруг бюджета, которыми объясняется подлейшее сокращение финансирования социальных услуг, что влияет на состояние бедных семей[47]; или со СПИДом, который может сделать аборт еще менее доступным для бедных женщин, чем когда бы то ни было, или, наоборот, может сделать женщин более уязвимыми по отношению к вынужденным абортам или стерилизации; или, прежде всего, с существующим уровнем и качеством финансирования услуг здравоохранения.

В данной книге «Аборт и выбор женщины» я прихожу к следующему выводу: *аборты в американском обществе являются весьма спорной проблемой, которая усугубляется классовыми, гендерными и расовыми проблемами*. Вот почему феминистская политика репродуктивных прав не может опираться лишь на понятие конфиденциальности. Настоящий парадокс и трагедия последних семнадцати лет, в течение которых аборты были легальными, заключается в том, что, хотя большинство людей и верит в «индивидуальный выбор», политики и судьи не хотят об этом слышать. Даже если большинство верит в свободу выбора — в доктрину конфиденциальности, то все равно это не соотносится с социальными изменениями и положительными общественными усилиями, необходимыми для того, чтобы сделать возможность этого выбора реальной для *всех* женщин. Осуществление полных репродуктивных прав должно включать в себя не только доступность абортов, но и соответствующее наблюдение за беременной женщиной, охрану материнского, младенческого и детского здоровья, сексуальное образование, обучение ведению домашнего хозяйства без каких бы то ни было табу, медика-

ментозное лечение и, конечно, всеохватывающее медицинское страхование. Пока противники абортов кричат о правах эмбриона, мы живем в обществе, в котором 1/5 всех детей, более 1/4 всех черных детей и 1/3 детей из бедных семей не обеспечены никакими медицинскими услугами[48]. Глория Джозеф в 1981 году писала: «Принимая во внимание эти факты по охране здоровья черного населения, белые женщины должны понять, почему черные женщины не отдают всю свою энергию вопросу абортов. Акцент должен делаться на здравоохранении в целом»[49].

До тех пор пока понятие личного, независимого, автономного не будет пересмотрено в пользу социальной справедливости, что сделает его реальным для беднейших женщин, оно будет оставаться не просто классовым и расистским понятием, но и антифеминистским, поскольку основывается на отрицании социальной ответственности за улучшение жизни женщин в целом. В США феминистам еще не удалось донести до сознания людей альтернативное понимание женской свободы, их «личностно-телесной цельности», выходящее за пределы традиционных либеральных представлений об отдельной личности. Такое видение предполагает критический пересмотр понятий о классах, расе, гендере, которые сегодня царят в дискурсе аборта, введения социально значимого понятия «целостной личности», индивидуальности, а также широкого подхода к социальным правам, в особенности в здравоохранении. Эти составляющие не появятся в рамках конституционного права иначе, как через организованное политическое движение, имеющее широкую социальную базу, до сих пор неведомую феминистскому движению.

К счастью, такое движение начинает появляться под руководством чернокожих активисток борьбы за репродуктивные права. По меньшей мере три общенациональные встречи по проблеме «Цветные женщины и репродуктивные права» состоялись со времени первого появления этой книги. Организатор и руководитель Национального проекта здоровья чернокожих женщин Билли Эйвери разрушила завесу тайны, окружавшую зависимость черных и бедных женщин от доступности безопасного, законного, финансируемого аборта как части их потребностей в области здравоохранения. Группа из шестнадцати видных чернокожих женщин-политиков, общественных деятелей, журналистов и руководителей репродуктивного здравоохранения выступила с публичным заявлением, гласящим: «Женщины афроамериканки — за репродуктивную свободу: мы помним», и осуждающим «так называемое движение про-лайф» как расистское и выступающее против жизни и против здоровья. Очевидно, са-

мая преследуемая клиника в стране — это Феминистский центр здоровья женщин в Атланте, где отделом по образованию общественности руководит Дейзон Диксон, негритянка. Диксон рассказывает о молодой чернокожей клиентке, пытавшейся пробиться через пикеты «операции спасения» и телекамеры, чтобы попасть в клинику и сделать аборт:

> …Когда молодо выглядящий голубоглазый блондин стал ей кричать, что «Мартин Лютер Кинг перевернется в могиле от того, что она делает» и что она способствует геноциду черных американцев, она не выдержала. Она остановилась, полными слез глазами посмотрела ему в глаза, а потом тихо и спокойно сказала: «Ты белый, и тебе наплевать на меня, на то, кто я, что я делаю. Ты понятия не имеешь о Мартине Лютере Кинге или о том, что значит быть черной. Мне все равно, что ты говоришь, мне абсолютно на это наплевать». Он замолчал, и она продолжила путь[50].

Голос этой молодой женщины предсказывает будущее не только политики аборта, но и феминизма в целом в Америке.

Примечания

1 Justice Blackmun, Dissent, Webster v. Reproductive Health service, 109 S. Ct. 3040 (1989), p. 3079.

2 С середины семидесятых годов большинство голосовавших, вне зависимости от партийной, религиозной, экономической и расовой принадлежности, приветствовали легализацию аборта и были против внесения любых поправок в конституцию с целью его запрещения. Эта установка особенно сильна среди молодых, незамужних/неженатых мужчин и женщин (поколение, выросшее во время, когда аборты были легализованы) и среди городских работающих женщин; и только 10 процентов (меньшинство) были за полное запрещение абортов. Однако при уточнении причин того, когда можно разрешить аборт, голосовавшие за легализацию абортов и против конституционного или государственного их запрещения были более сдержанны: например, по поводу того, может ли подросток сделать аборт без разрешения родителей, или является ли «моральным» оправданием аборта необходимость закончить школу, работа или нищета. См. E. J. Dionne Jr., «Poll on Abortion Finds the nation is Sharply Divided», *New York Times*, 26 April 1989, стр. A1, A25; также «Poll Finds Ambivalence on Abortion Persists in U.S.», *New York Times,* 3 August 1989, p. A18. С другой стороны, подавляющее большинство респондентов во всех демографических группах согласились с тем, что государство не должно вмешиваться в принятие женщиной решения об аборте. См. ibid., и Hickman-Maslin, «Confidential Analytical Report», доклад, подготовленный для National Abortion Rights Action League (NARAL), 18 января 1988 г. (исследование проведено в декабре 1987 г.). Последнее показало, что среди зарегистрированных избирателей против конституционного запрещения абортов высказались 51 % тех, кто голосует за консервативную партию, 60 % республиканцев, 60 % католиков и 46 % христиан библейского направления. 70 % консерваторов, 76 % республиканцев и 81 % католиков согласились, что «аборт – это личное дело женщины, ее семьи и ее доктора».

3 Patricia Donovan, «When the Conventional Wisdom Is Wrong: A Reexamination of the Role of Abortion as an Issue in Federal Elections, 1974–1986», Special report from the Alan Guttmacher Institute, June 1988. Результаты, полученные Донован (Donovan), свидетельствуют, что поддержка легализации абортов не зависит от принадлежности к определенной социальной группе и что избиратели расходятся в мнениях по этому поводу. Это подтверждает результаты исследования для NARVAL (см. пункт 2).

4 Значительные отступления от позиции в пользу запрещения абортов явились бедствием для администраций Рейгана и Буша. Например, женщины – члены предвыборного комитета Республиканской партии – открыто заявили о своих безуспешных попытках изменить предвзятость предвыборной платформы (см. ниже, p. xxiii и n. 40). Более того, главный врач администрации Рейгана, Др. Эверетт Куп (Dr. C. Everett Koop), который был назначен на этот, самый высокий медицинский пост благодаря активности в деле запрещения абортов, на удивление резко изменил свою позицию. Куп отказался выпустить отчет о психологическом вреде абортов, санкционированный Рейганом, мотивируя это отсутствием убедительных научных данных, и ввел вместо этого долгосрочную, агрессивную акцию по исследованию и обучению контрацепции (*Washington Memo,* Alan Guttmacher Insitute, 28 March 1989, p. 1).

5 В промежутке между 1977 и 1980 гг. был зарегистрирован 61 случай насилия в клиниках, из них 4 применения бомб, 35 нападений, 1 случай угрозы жизни, 18 оскорблений. В период с 1982 по 1985 г. число случаев выросло до 411, из них 27 применений бомб, 111 угроз их применения, 86 нападений на клиники, 13 случаев угрозы жизни, 18 оскорблений. Число подобных случаев возрастало по мере того, как уменьшалось количество слушаний по поводу абортов в суде и снижались законодательные инициативы в этой области; они использовались в дополнение к различным формам ежедневного запугивания клиентов и персонала клиник. *Thornbirg et al. V. American college of Obstetricians and Gynecologists (ACOG), Brief Amici Curiae of the American civil Liberties Union, Pennsylvania Civil Liberties Union, and Anti-Defamation League* (1985), n. 51.

6 См. Susan Faludi, «Where did Randy Go Wrong?» *Mother Jones* 14 (November 1989), p. 22–28, 61–64; и Philip Green, «Abortion: the Abusable past», *Nation*, 7/14 August 1989, p.177–179, по поводу «Operation Rescue» и ее притязаний на право называться организацией по защите «гражданских прав».

7 Stuart Ewen, *All-Consuming Images: The Politics of Style in Contemporary Culture* (New York: Basic Books, 1988), p. 263–266; и Edward S. Herman and Noam Chomsky, *Manufacturing Consent: the Political economy of mass Media* (New York: Pantheon, 1988), passim.

8 Carole Joffe, «Abortion Recipients are Not victims, Abortion Providers are Not Villians», рукопись; и Lisa Belkin, «Women in Rural Areas Face Many Barriers to Abortions», *New York Times,* 11 July 1989, p. A1, B4.

9 *William L. Webster v. Reproductive Health Services* (October term, 1988), *Brief of 281 American Historians as Amici Curiae Supporting Appellees,* p.1–2, 11, 25. Число подписавшихся под этим документом превышает 400 человек.

10 Следующее основывается на моей статье «Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction», в *Reproductive Technologies,* ed. M. Stanworth (London: Polity, 1987), p. 57–80; и в *Feminist Studies* 13 (Summer 1987): 263–92.

11 Geraldo Rivera, «Twenty-Twenty», ABC Television (программа, посвященная проблеме аборта в Фарго, Северная Дакота), 24 January 1985.

12 Barbara Katz Rothman, *The Tentative Pregnancy: Prenatal Diagnosis and the Future of Motherhood* (New York: Viking, 1986), p. 114.

13 Эти проблемы являются предметом обсуждения в феминистской литературе. См. R.

Arditti, R. Klein, and S. Minden, eds., *Test-Tube Women: What future for Motherhood?* (London: Pandora, 1984); Janet Gallagher, «The Fetus and the Law: Whose Life Is It Anyway?» *Ms.* (September 1984); Gena Corea, *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs* (New York: Harper and Row, 1985); Michelle Fine and Adrienne Asch, «Who Owns the Womb?» *Women's Review of Books* 2 (May 1985); P. Spalone and D. Steinberg, eds., *Made to Order: The Myth of reproductive and Genetic Progress* (Oxford: Pergamon, 1987); Stanworth, *Reproductive Technologies;* Rorie Sherman, «Keeping Baby Safe from Mom», *National Law Journal* (3 October 1988); and Ellen Willis, «The Wrongs of Fetal Rights», *Village Voice,* 11 April 1989, p. 41–44.

14 Знаменитое пророчество судьи О'Коннора (O'Connor) было сделано при рассмотрении дела «*город Акрон против городского центра репродуктивного здоровья» (City of Akron v. Akron Center for Reproductive Health,* 462 U.S. 416 (1983), p. 458). Популярная еженедельная телевизионная программа «Hill Streets Blue» в марте 1985 года представила инсценировку того, как беременная женщина из-за беспорядка в абортарии родила недоношенного ребенка, который вскоре умер. Многочисленные статьи о «героических попытках» спасать чрезвычайно недоношенных детей помещались на первых страницах газет.

15 *Thornburg* v. ACOG, *Brief Amici Curiae of the Center for Constitutional Rights et al.* (1985), p. 26–27 и ранее приведенные ссылки; и *Webster* v. *Reproductive Health Services, Brief Amici Curiae of the American Medical Association et al.* (October Term, 1988), p. 5–8.

16 David A. Grimes, «Second Trimester Abortions in the United States», *family Planning Perspectives* 16 (November-December 1984: 260–66).

17 См. литературу, приведенную в пункте 2.

18 Kristin Luker, *Abortion and the Politics of Motherhood* (Berkley: University of California Press, 1984), p. 132, 138–139, 150–151; и Faye D. Ginsburg, *Contested Lives: The Abortion debate in an American Community* (Berkley: University of California Press, 1989), главы 6, 7 и 10. См. также Faludi, которая в «Where Did Rand Go Wrong?» отмечает, что состоявшие в организации «Operation Rescue» белые мужчины не имели работы, подрабатывали случайными заработками и отрицательно относились к независимости женщин.

19 Stanley K. Henshaw, «Characteristics of U. S. Women having Abortions, 1982–1983», *Family Planning Perspectives* 19 (January-February 1987): 5–9; Stanley K. Henshaw and Jane Silverman, «The Characteristics and Prior Contraceptive Use of U. S. Abortion Patients», *Family Planning Perspectives* 20 (July–August 1988):158–68; Aida torres and Jacquline Darroch Forrest, «Why Do Women Have Abortions?» *Family Planning Perspectives* 20 (July–August 1988):169–76 and Stanley K. Henshaw and Jennifer Van Vort, «Teenage Abortion, Birth and Pregnancy Statistics: An Update», *Family Planning Perspectives* 21 (March-April 1989):85–88.

20 Elise f. Jones et al., *Teenage Pregnancy in Industrial Countries* (New haven: Yale University Press, 1986); Jeannie I. Rosoff, «Not Just Teenagers», and Elise F. Jones et al., «Unintended Pregnancy, Contraceptive Practice and Family Planning Service in Developed Countries», *Family Planning Perspectives* 20 (March–April 1988): 85–88.

21 Rosoff, «Not Just Teenagers», and Jones et al., «Unintended Pregnancy» (1988); and Charles F. Westoff, «Unintended pregnancy in America and Abroad», *Family Planning Perspectives* 20 (November–December 1988): 254–61.

22 Джейн Гросс (Jane Gross), однако, отмечает, что некогда существовавшие «дома для незамужних матерей» в настоящее время «возрождаются» преимущественно благодаря покровительству религиозных групп, настроенных против абортов; «Anti-Abortion Revival: Homes for the Unwed», *New York Times* 23 July 1989, p. 1, 25. Эта

зловещая тенденция чем-то напоминает пользующийся популярностью роман-антиутопию феминистки Маргарет Атвуд (Margaret Atwood) «The Handmaid's Tale» о прекрасном мире Новых Прав, где женщины выступают преимущественно как жены и продолжательницы рода.

23 Исследование 17 210 вынужденных абортов и 13 175 **родов** в Нью-Йорке в 1984 г. показало, что *«белые подростки более склонны прерывать беременность, чем молодые женщины других рас»,* и что подростки, которые находятся под наблюдением Medicaid, чаще, чем другие, делают аборт (T. Joyce, «The Social and Economic Correlates of pregnancy Resolution Among Adolescents in New Yourk City, by Race and Ethnicity: A Multivariate Analysis», *American Journal of Public Health* 78 [1988]: 626). Это верно, даже если принять во внимание факт, что афроамериканские и латиноамериканские подростки чаще прерывают беременность, чем рожают. (см. Henshaw and Van Vort, «Teenage Abortion»).

24 Gloria Joseph, «Styling, Profiling, and Pretending: The Games Before the Fall» в Gloria I. Joseph and Jill Lewis, *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminict Perspectives* (garden City, N.Y.: Anchor/Doubleday, 1981), p. 196 и Gerda Lerner, «The Myth of the Bad Black Women», в *Black Women in White America* (New York: Vintage, 1973) Winthrop Jordan, в *White over Black* (New York: Norton, 1968) цитирует воспоминания английского путешественника XVIII века, который писал, что женщины Западной Африки обладают « жгучим темпераментом и похотью и не стесняются отдаваться европейцам за очень небольшие деньги, настолько сильно их расположение к белым мужчинам» (p. 35). Дебора Уайт (Deborah Gray White) выразительно описывает насильственную видимость и непристойность тела черных женщин на аукционных торгах, на работе в поле, во время телесных наказаний и проституции; миф «Jewebel» такое отношение поддерживал (*Ar'n't I a Woman? Female Slaves in the Plantation South* [New York: Norton, 1985], глава 1) Barbara Omolade, «Hearts of Darkness», в *Power of Desire,* ed. A.Snitow, C. Stansell, and S. Thompson (New York: Monthly Review, 1983), p. 350–367.

25 Omolade, «Hearts of Darkness», p. 358 и White *Ar'n't I a Woman?* p. 39.

26 Lerone Bennet Jr., *Ebony,* August 1986, цитируется по Jewell Handy Gresham, «The Politics of Family in America», *Nation* (24/31 July 1989), p. 118.

27 Joseph, «Styling, Profiling and Pretending», p. 181–182; см. также Omolade, «Hearts of Darkness», p. 358–359.

28 Joseph, «Styling, Profiling and Pretending», p. 203.

29 Ibid., p. 185.

30 Ibid., p. 181–185 и Omolade, «Hearts of Darkness», p. 362–263 , Роман Тони Моррисон (Toni Morrison) «Сула» (*Sula*) в литературной форме описывает те проблемы пола, которые обсуждают Джозеф (Joseph) и Омолейд (Omolade). Бабушка Сулы Ева поучает ее в соответствии с традиционными представлениями:

– …Когда ты соберешься замуж? Тебе нужно завести детей. Это тебя остепенит.

– Я не хочу воспитывать других, я хочу заниматься собой.

– Эгоистично. Ни одна женщина не сможет жить без мужчины.

– Но ты же смогла.

– Я была вынуждена.

– Мама тоже смогла.

– Я говорю, она была вынуждена. Ты и думать не должна, чтобы остаться одной. Тебе нужно…

В то же время Сула выросла в доме, где не было тайн, где ее мать занималась любовью с разными мужчинами и это, казалось, было результатом ее собственного выбора: «Она видела, как мать без долгих размышлений отправлялась в кладовку, а за-

тем выходила оттуда, как и вошла, только более довольная, и это научило Сулу, что секс – вещь приятная и повседневная, но ничего особенного в нем нет» (*Sula* [New York: Bantam, 1975], p. 37–38).

31 Joseph, «Styling, Profiling and Pretending», p. 186–187, приводит данные из исследования аттитюдов, которое выявило «небольшие различия в отношении к добрачным половым связям между теми, кто регулярно и нерегулярно посещает богослужения» среди черных по сравнению с сильными различиями в отношении к сексу среди белых (не)верующих.

32 Michele Russell, цит. в Joseph, «Styling, Profiling and Pretending», p. 183. См. также Harriet A. Jacobs, *Incidents in the Life of Slave Girl,* ed. Jean Fagan Yellin (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987). На это также указывает Сюзан Линн (Suzanne Lynn) в статье «Abortion and Race».

33 Joseph, «Styling, Profiling and Pretending», p. 226. Многочисленные героини современной литературы «для черных женщин» служат примером этого традиционного образа «дикой женщины»(Omolade, «Hearts of Darkness», p. 362–363; сам термин взят из блюзов Иды Кокс [Ida Cox]), например, Джени в книге Нил Херстон (Neale Hurston) *Their Eyes Were Watching God;* Сула в одноименном романе Моррисон (Morrison); Женщина в Красном в книге Ntozake Shange *for Colored girls Who Have Considered Suicide…;* и Шаг (Shug), героиня книги Алис Уолкер (Alice Walker) *The Color Purple.* Эти книги сегодня очень популярны среди молодых черных женщин.

34 Joseph, «Styling, Profiling and Pretending», p. 40 и Gerald D. Jaynes and Robin M. Williams, Jr., eds., *A Common Destiny: Blacks and American Society* (Washington, D. C.: National Academy Press, 1989), глава 8. Джуил Грешам (Jewell Handy Gresham) и Маргарет Уилкерсон (Margaret B. Wilkerson) цитируют данные отчета Национального центра статистики здоровья (National Cener for Health Statistics) за 1988 г., где отмечается «снижение продолжительности жизни афроамериканцев в течение двух лет подряд… Ни в одной другом индустриальном обществе не наблюдалось снижение продолжительности жизни сегмента популяции на протяжении двух лет!» («The Burden of History», *Nation,* 24/31 July 1989, p. 115).

35 Patricia J. Williams, «on Being the Object of Property», *Signs* 14(Autumn 1988), p. 16.

36 Лекарства, которые вызывают менструацию при самых ранних сроках беременности (после оплодотворения, но до образования эмбриона), производились во Франции и Нидерландах. Эти лекарства, которые содержат антипрогестин и простагландин, имеют 95%-ную эффективность и почти не дают побочных эффектов. Один из наиболее удачных препаратов – мифепрестон, или RU 486, – был временно снят с производства разработчиком, французской компанией Roussel-UCLAF, когда активисты движения против абортов в Европе, считающие эти препараты орудием убийства, начали акцию протеста и пригрозили компании бойкотом. И только после контрпротеста Всемирного конгресса акушерства и гинекологии французское правительство вмешалось и санкционировало возвращение препарата на рынок. Но последующие угрозы бойкота со стороны американского движения «право-на-жизнь» привели к запрещению этих препаратов в США (Malcolm Potts, «British Control Methods in the United States», *Family Planning Perspectives 20* [November -December 1988]: 295–97; Steven Greenhouse, «Drug Maker Stops All Distribution of Abortion Pill», *New York Times,* 27 October 1988, p. A1, B18; Marlise Simons, «Doctors Protest Company's Action on Abortion Pill», *New York Times,* 27 October 1988, p. A1, A18).

Это невероятно, но препарат, который позволяет прерывать беременность на ранних сроках, который можно принимать в виде таблеток, который эффективен и безопасен и рекомендуется почти всеми медиками мира, нельзя купить – легально или нелегально – в этом обществе потребления.

37 Jed Rubenfeld, «The Right of Privacy», *Harvard Law Rev. 102* (February 1989):737–807, esp. 749–750.

38 Hickman-Maslin Report, p. 20.

39 В деле Боуверс против Хардвика (*Bowers v. Hardwick),* 106 S. Ct. 2841 (1986), большинство членов суда присяжных нашли, что закон штата Джорджия, который рассматривает содомию даже между взрослыми людьми на основе добровольного согласия как уголовное преступление и наказывает лишением свободы до десяти лет, соответствует конституции. Как отмечают многие авторы, несмотря на то, что закон не делает различий между гомо- и гетеросексуальной содомией, суд тем не менее сделал акцент на сексуальном поведении гомосексуалов, приравняв его к «другим сексуальным преступлениям», таким, как адюльтер, инцест, что определяется на основании «privacy rights» (частных прав), которые реализуются через «семью, брак или воспроизводство».

40 Записка от Marjorie Bell Chambers, New Mexico Platform Committee к Chair, 10 August 1988 (рукопись) и «Republican Platform Puts Fetus before Mother», письмо в издательство, *New York Times,* 27 сентября 1988, p. A41.

41 *Thornburgh et al. v. ACOG, Brief for the united States as Amicus Curiae in Support of Appelants* (1985), p. 19.

42 448 U.S. 297 (1981), p. 316; и p. 295–302 внизу.

43 *Webster v. Reproductive Health Services,* 109 S. Ct. 3040 (1989), p. 3052.

44 Ibid., Ct. 3051, 3054; p. 316–319.

45 *Hodgson v. Minnesota,* 853 F.2d 1452 (8th Cir. 1988) (*en banque), cert. granted,* 109 S. Ct. 3240 (1989); and *Arkon Centre for Reproductive Health v. Slaby,* 854 F.2d 852 (6th Cir. 1988), prob. juris. noted sub. nom. *Ohio v. Arkon Center for reproductive Health,* 109 S. Ct. 3239 (1989).

46 Raymond Tatalovich, Byron W. Daynes, «The Geographic Distribution of U.S. Hospitals with Abortion Facilities», *Family Planning Perspectives* 21 (March–April 1989): 81–84.

47 См. обсуждение идеологического использования федеральных недостатков Фредом Блоком (Fred Block) «Rethinking the Political Economy of the Welfare State» в Fred Block, Richard A. Cloward, Barbara Ehrenreich, Frances Fox Piven, *The Mean Season* (New York: Pantheon, 1987), p. 135–38.

48 Children's Defense Fund, *Lack of Health Insurance Makes a Difference* (Washington, D.C., 1989).

49 Joseph, «Styling, Profiling, and Pretending», p. 40.

50 Dazon Dixon, «Operation Oppress You: Women's Right under Siege», *Common Ground – Different Planes,* The Women of Color Partnership Program Newsletter, December 1988, p. 1. См. также Billye Avery, «Black Women's Health, A Conspiracy of Silence», *Sojourner – The Women's Forum,* January 1989, p. 15.

Перевод Е. Коршук выполнен по изданию:
Rosalind Pollack Petchesky, *Abortion and Woman's Choice: the State, Sexuality and Reproductive Freedom*. Boston: Northeastern University Press, 1990, p. ix–xxvi.

Элис
Кесслер-Хэррис

– работает в области социологии труда, изучая исторические изменения женской занятости. До середины 1970-х эта тематика находилась в противоречии с традиционным социологическим подходом, рассматривающим работу как мужское дело. Феминистки сместили акцент, заявив, что понимание работы как чего-то, что выполняется вне дома и за плату, описывает мужскую реальность. Неоплаченный домашний труд хотя и непроизводителен, но социально необходим (без него социум не может выжить) и должен считаться работой. Кроме того, само разделение на производительный (обычно мужской) и труд по поддержанию существования (обычно женский) достаточно условно. Если часть урожая, получаемого с огорода, который женщина ведет для своей семьи, продается соседям, то как классифицировать эту деятельность?

Феминистская теория включила в дискуссию взаимосвязь между оплаченным и

Женский труд и социальный порядок

В Новой Англии колониального периода было в порядке вещей, если женщины держали таверны, работали наборщиками на печатных прессах или вели дела своих мужей. Довольно часто они управляли мельницами, были подмастерьями и работали на лесопилках. В то же время, если в 1825 г. молодая девушка с фермы хотела подзаработать на текстильной фабрике, ей приходилось жить в фабричном пансионе и подчиняться там строгим правилам. Каждая работница сидела на определенном месте за общим столом в зависимости от того, как долго она работала на фабрике. В 10 часов вечера двери запирались и ожидалось, что обитательницы лягут спать. Любая из тех, кто «злостно пропускает общие молитвы в субботу»[1], могла быть уволена. Примерно в это время Сара Джейн Кларк сказала женщинам, что «чисто женский гений всегда боязлив, сомневается и стремится к зависимости; ему свойственно вечное детство»[2].

«Приличной работой, — отмечал один известный женский журнал, — является та, которой женщина занимается до заму-

неоплаченным трудом, производственным и домашним, работой и досугом, сосредоточившись на трех основных вопросах: почему женщины как группа зарабатывают меньше мужчин? Почему женщины выполняют иные работы, чем мужчины? Почему женщины выполняют ту работу, которая оплачивается ниже, чем выполняемая мужчинами? Различные ответы на эти вопросы можно найти как в теориях функционализма и либерализма, не касающихся причин неравенства между полами, так и в различных направлениях феминизма (либеральном, марксистском, радикальном), теории двойных систем.

«Женский труд и социальный порядок», затрагивая эти вопросы, рассеивает некоторые мифы относительно женского трудового участия. Неверно, что женщины начали работать только недавно: они работали всегда, а вот таким образом, как они работают сейчас – вне дома или семейного производства, они действительно начали работать только недавно. Второе важное положение состоит в признании неоднородности категории «женщины»: классовая и расовая (этническая) принадлежность определяет не только включение/исключение женщин из рынка рабочей силы, но и предопределяет виды работ, которые могут ими выполняться. Профессиональная сегрегация во всех, в том числе современных, обществах в значительной степени происходит как по половым, так и по классовым, возрастным, этническим признакам.

Рассматривая почти столетний процесс включения женщин Америки в рынок труда, Кесслер-Хэррис использует марксистскую идею о промышленной резервной армии труда, которая может быть использована на рынке рабочей силы, когда в этом появляется нужда, и отозвана с него, когда потребность в этом исчезает. Вызванный ростом промышленности доступ женщин на

жества или в случае крайней нужды»[3]. Однако во время первой мировой войны женщины успешно заменили мужчин — водителей трамваев, которые ушли в армию. Вернувшись, мужчины забастовали в знак протеста против того, что женщины не были немедленно уволены. Во время второй мировой войны женщины «работали на токарных станках, занимались формовкой, читали чертежи и обслуживали самолеты. Они чинили дороги, работали смазчиками локомотивов… грузчиками, кузнецами, токарями»[4]. После войны книги, предлагающие правительственные программы по поддержке семьи, стимулированию рождаемости, возобновлению утраченного искусства варки варенья, консервирования и внутреннего убранства домов, продавались как бестселлеры. Напротив, современное движение за освобождение женщин настаивает на равных возможностях, на прекращении полового разделения труда и на таких изменениях в структуре семьи, которые освободили бы всех женщин, желающих работать вне дома.

Чем можно объяснить такие кардинальные изменения в видах работы, которые выполнялись женщинами? Как можно понять сопутствующие сдвиги в отношении к работающим женщинам? Как они связаны с тем, какую работу выполняют мужчины? В предлагаемой статье рассматривается взаимосвязь между представлением о женщине и о ее положении на рынке труда.

рынок, что приводит к переконструированию социального порядка, сдерживается идеологией семьи. Семейный кодекс, провозглашающий, что у женщин есть особая благородная роль, связанная с уходом за другими членами семьи (идеологии «особой роли» не существовало во времена домашнего производства), требует их присутствия дома. Когда нужда в рабочей силе становится чрезвычайно острой, появляются способы «вписать» в домашний кодекс женскую работу вне дома, однако только на ограниченный период времени (до замужества) и на определенных ролях. Малая оплата идеологически оправдывается вспомогательным характером женского вклада в «семейную заработную плату» (family wage) – деньги, которые получает мужчина и которых предположительно должно хватить для содержания семьи. Мужская заработная плата практически никогда не была достаточной для обеспечения достатка, однако эта идея эффективно использовалась работодателями как для низкой оплаты женщин, так и для настраивания работниц и работников друг против друга и сдерживания, таким образом, требований повышения оплаты. Новые иммигранты и женщины, принадлежавшие к низшим социальным слоям, исключены из семейного кодекса, поэтому они используются всегда, когда появляется возможность заменить ими «приличных» женщин на рынке труда и сохранить старый социальный порядок.

Когда происходит разрушение домашнего кодекса, новое «защитное» законодательство служит сегрегации рабочей силы и превращает женщин в особую группу на рынке труда, для которой закрыт доступ во многие из сфер, обеспечивающих продвижение вверх по социальной лестнице. Профессиональная сегрегация по признаку пола и в настоящее время в немалой степени обусловлена представлением о женской

Женский труд будет проанализирован в контексте изменяющихся экономических потребностей, а также будут исследованы взаимоотношения между работой вне дома и изменяющимися функциями семьи. Рассматривая различные экономические этапы в прошлом Америки, я постараюсь показать, каким образом женщины участвовали в рынках труда, а также как работающие женщины различных классов и этнических групп оценивали свой опыт.

Взаимосвязи между этими факторами сложны. В то время как соображения пристойности исторически ограничивали женский труд домом или общиной, их полное исключение из сферы оплачиваемого труда совсем лишило бы процесс индустриализации тех рабочих рук, в которых остро нуждался американский рынок рабочей силы: их хронически не хватало вплоть до последних десятилетий девятнадцатого века. Если все женщины пойдут работать, то это будет угрозой целостности домашнего очага и семьи, на которых, как считалось, держится социальный порядок. Несомненно, что одних женщин готовили к жизни в пределах дома, тогда как других поощряли работать вне семьи. Изменяющиеся нужды экономики, а также перемены в функциях семьи приводили все большее количество женщин на рынок труда. Возникающее напряжение между семейной и производственной ролями исторически разрешалось по-разному, с раз-

работе как продолжении ее домашних обязанностей и необходимости защиты репродуктивной функции. Женщины вступают на рынок труда на неравных с мужчинами условиях и эксплуатируются иначе, чем мужчины. Распространено мнение, что женщины сами выбирают менее «требовательные» виды занятости из-за конфликта с их другими обязанностями. Это объяснение не учитывает того, что женщины социализируются как будущие матери и жены, в чью обязанность входит забота о других членах семьи, в то время как структура рынка труда не предполагает включение домашних обязанностей. Когда женщины выбирают неполный рабочий день, они руководствуются не стремлением к низкой оплате, а попыткой совместить обязанности в семье и на работе. Идеология семьи значима для определения положения женщин на рынке рабочей силы – как оправдание структурных ограничений на пути их проникновения в престижные профессиональные сферы (например, дипломатию), но она важна и для мужчин. Выравнивание профессионального статуса мужчин и женщин происходит прежде всего за счет того, что женщины приходят в «мужские» сферы (например, становятся врачами), мужчины же в гораздо меньшей степени вовлекаются в «женские» сферы (например, становятся сиделками).

личными последствиями для женщин из разных классов и этнических групп. В то же время женщины всегда работали в наименее оплачиваемых, наименее престижных секторах рынка труда. Я попытаюсь объяснить как общее, так и особенные черты в трудовом опыте различных групп женщин, исследуя взаимодействие между требованиями к рабочей силе и изменением связей семьи и общества.

В пуританской Новой Англии семья была ключевой составляющей социального порядка. Колония Массачусетского залива полусознательно поощряла семьи быть «маленькими ячейками праведности, где мать и отец дисциплинируют не только своих детей, но также и слуг и любых жильцов, которых они могут взять в дом»[5]. Неженатые мужчины и незамужние женщины обязаны были жить в семьях, под присмотром, а наблюдение членов семьи друг за другом поощрялось с целью охраны морали общины в целом. Джон Демос завершает исследование Плимутской колонии замечанием, что семья была производством, школой, профессиональным образовательным заведением, церковью и часто органом социального обеспечения. «Семья и община… — говорит он, — являются частями одного и того же морального уравнения. Одно поддерживает другое, и в определенном смысле они становятся неразличимы»[6].

Хотя к концу восемнадцатого века функции семьи изменились, определенная идеология сохранилась. В доиндустриальном обществе считалось, что, за исключением аристократии, все члены семьи участвуют в общем деле. Эта практика была столь общепринятой, что вдова в колониальный период обычно принимала дела после своего покойного мужа. Известен случай, когда Генеральный суд Плимутской колонии аннулировал лицензию держателя гостиницы, жена которого умерла. Суд постановил, что без ее услуг муж не будет способен содержать общественное заведение[7]. Но работа для женщин тогда была неразделима с домом и семьей. Когда Александр Гамильтон провозгласил, что участие женщин и детей в производстве на начальных его стадиях способно спасти их от проклятия праздности, к его идее отнеслись презрительно.

По мере того как аграрное общество восемнадцатого века продвигалось к индустриализации девятнадцатого, разрасталась мифология «женского предназначения». С функциональной точки зрения это легко объяснимо. С индустриализацией и одновременной урбанизацией увеличивалось число мужчин, занятых на обезличенных производствах вне непосредственного окружения своих семей и общин. Мужчины были оторваны от общения с детьми во время длительного и изнуряющего рабочего дня, и женщины должны были заполнить эту брешь. Одновременно капиталистическая идеология, которая подчеркивала индивидуализм, успех и конкуренцию, заменила старую пуританскую этику, ратовавшую за мораль, трудолюбие и общинные ценности. Измотанные погоней за успехом мужчины нуждались в женах, способных компетентно вести домашнее хозяйство и быть их духовной опорой. Эти новые социальные требования формировали идеологию женской роли. В той, по выражению Бернарда Виши, переоценке семейной жизни, которая произошла после 1830 г., материнство приобрело новую высоту и дети стали центром женской деятельности. Во имя великой цели мать должна была отказаться от богатства, легкомыслия и моды. «Мать была очевидным источником всего, что спасало и губило ребенка; историческая и духовная судьба Америки находилась в ее руках»[8].

Одновременно женщина превратилась в леди. Кроткие и покорные, скромные и молчаливые женщины подчиняли свою волю мужьям и отцам. Идеалом стали благочестие, чистота и покорность. Искусство домоводства достигло мистических масштабов, при этом некоторые просветители утверждали, что женщин надо образовывать именно в этом направлении. Домоводство превратилось в профессию, и не было более высокого призвания[9]. Де-

вочки всех социальных слоев шли в школу, чтобы научиться читать, писать и производить простые математические действия; однако к тем девочкам, чьи родители претендовали на принадлежность к среднему классу, относились иначе, чем к их братьям. Так как они населяли «реальность, отличную от мужской реальности, их образование также должно было быть другим»[10]. Юным леди преподавали немного музыки, литературы и вышивки, и это считалось достаточным. «Дом, долг перед семьей и религия» были единственными заботами, подходящими для женщин.

Пренебрежение женщин своими обязанностями означало социальный хаос. Как утверждал один популярный учебник девятнадцатого века, «когда женщина бросает свое собственное ведомство... она покидает и ту сферу, которая предписана ей обществом, так как она пренебрегает своим долгом и оставляет свое ведомство пустым...»[11] В соответствии с этими представлениями один штат за другим, начиная с Нью-Йорка в 1778 г. и кончая Нью-Джерси в 1844 г., лишили женщин избирательных прав, которыми они обладали в первые годы после революции. Когда суфражистки в 1848 г. выступили за свои потерянные политические права, они встретили насмешки и враждебность. Как утверждала Айлин Крэдитор: «...нельзя сказать, что общественный порядок требовал подчинения женщин... просто он нуждался в структуре семьи, которая предполагала подчинение женщин»[12]. Во время проводимых каждые 10 лет переписей населения все данные группировались вокруг семьи; затем, в 1850 г., стало нумероваться имя каждого человека, однако род занятий записывался только для мужчин старше 15 лет. Наконец, в 1860 г. стал регистрироваться и род занятий женщин[13].

Женщины стали фабричными рабочими в тот период, когда семья рассматривалась как основная ячейка общества, необходимая для поддержания социального порядка. Владельцы мануфактур, как и большинство американцев, были заинтересованы в его сохранении; а отрыв женщин от дома не вызывал симпатии у состоятельного и в большинстве своем сельскохозяйственного населения, имеющего твердые представления о женской роли. Но нужда в рабочей силе была острой, и в первые годы после революции владельцы фабрик Новой Англии нанимали целые семьи, многие из которых работали только в сельскохозяйственное межсезонье. Независимые фермеры неохотно приспосабливались к фабричной дисциплине и оказались неудовлетворительным источником рабочей силы[14].

Единственный выход виделся в привлечении незамужних фермерских дочерей. Но как примирить моральный императив се-

мьи с использованием молодых женщин на фабриках? Фрэнсис Кэбот Лоуэлл выдвинул гениальную идею. Он так воззвал к молодым незамужним фермерским дочерям, что сумел сыграть и на чувстве ответственности перед семьей, и на этике трудолюбия. При фабриках, открытых в 1821 г. в Лоуэлле, Массачусетс, были созданы строгие общежития, или пансионы, для девушек, которые могли провести там несколько лет до выхода замуж. Заработанные деньги откладывались на приданое, использовались для выкупа закладных или для оплаты учебы братьев в колледже. В то же время родители могли быть уверены, что их дочерям будет обеспечен тяжелый труд и дисциплина, необходимые для того, чтобы сделать из них образцовых жен и дочерей. На фабрики была привлечена надежная рабочая сила, легко поддающаяся производственной дисциплине и гораздо более дешевая, чем мужчины, обязанные содержать семьи. Взамен девушки получали суровую выучку.

Нужды фабрикантов соответствовали их уверенности, что они оказывают услугу нации. Владельцы мануфактур неоднократно повторяли: «Одна из их главных целей в развитии текстильной промышленности — предоставление работы приличным женщинам, чтобы спасти их от нищеты и праздности»[15]. Они утверждали, что фактически сохраняют республиканскую добродетель трудолюбия и поднимают моральный и интеллектуальный уровень страны[16]. Сами девушки из мастерских, по крайней мере в первые годы, этому верили. Подобно ранним пуританам, они «наблюдали» одна за другой, подвергая остракизму тех, чья нравственность казалась сомнительной[17]. Они вместе учились и читали стихи, «нарабатывали» репутацию. Фабрика стала уважаемым оазисом культуры и добропорядочности.

По причинам как технологического, так и экономического порядка наниматели не могли долго поддерживать высокие зарплаты и хорошие условия. Через двадцать лет после открытия мастерских женщины Лоуэлла жаловались на чрезмерно долгий рабочий день, сокращение зарплаты и сверхурочную занятость. Эти жалобы эхом повторялись в текстильных мастерских по всей Новой Англии. Рабочие, у которых были в деревне дома, куда можно было возвратиться, отказывались работать в ухудшающихся условиях. Когда в 1845 г. рабочие Лоуэлла создали Женскую рабочую ассоциацию реформ, владельцы отбросили свою нравоучительную позу. Воспользовавшись увеличившейся ирландской иммиграцией, они быстро сменили старых рабочих. Если в 1845 г. только 7% работников на восьми фабриках Лоуэлла были ирландцами, то к 1852 г. привычные новоанглийские

девушки исчезли. По газете «Лоуэлл Офферинг», которую издавали рабочие на деньги фабрики, можно судить о том, что владельцы предпочли дешевизну рабочей силы своей прежней высокоморальной позиции. В 1849 г. некоторые рабочие все еще верили, что владельцы повысят зарплату для привлечения девушек, которые превратили отрасль в то, чем она является сейчас[18]. Скептики же считали, что мастерские потеряли уважение общества потому, что моральные стандарты и прежний дух взаимной слежки пришли в упадок. Кэролайн Уэр, историк, изучавшая становление текстильной промышленности, так оценивала позицию работодателей: «Необходимость привлечения работников принудила их завоевать и удерживать уважение общества, и они с облегчением освободились от этой необходимости с появлением рабочей силы, которая не имела положения в обществе и предрассудков по отношению к работе на фабриках»[19].

Быстрая замена новоанглийских женщин более низкооплачиваемыми и сговорчивыми ирландскими рабочими и работницами демонстрирует двойной стандарт морального кодекса в отношении рабочей силы. К середине 1850-х гг. «приличные» женщины не должны были работать на фабриках или в качестве прислуги. Единственно возможным для них занятием было учительство или, в случае неожиданного обеднения, шитье одежды. Нужда в рабочей силе все более усиливала классовые различия, что отражалось в том числе и в трансформациях мифа о женском предназначении. Та обширная и сложная социальная структура, которая должна была во что бы то ни стало помешать женщине среднего класса покинуть свой круг занятий, никоим образом не касалась иммигрантов, женщин рабочего класса или черных. Именно они составляли растущее число тех, кто начиная с 1850 г. работал в промышленности[20]. В то время как нужда приводила их в ряды наемной рабочей силы, их фактическое исключение из морального кодекса, определяющего роль женщин в обществе, давало нанимателям ряд ощутимых преимуществ.

Во-первых, существование морального кодекса и идеала женщины как хранительницы домашнего очага обеспечивало нанимателей женской наемной рабочей силой, которая большей частью была убеждена, что их настоящим призванием являются замужество и воспитание детей. Они имели только преходящий интерес к своей работе. Тяга к респектабельности порождала у работниц ряд стремлений (аналогичных карьерным устремлениям мужчин), которые подавляли классовое сознание и жалобы на текущую эксплуатацию. Замужние работницы заставляли неудачливых мужей работать и зарабатывать больше.

Во-вторых, устоявшиеся представления о том, что место женщины дома, позволяли нанимателям эксплуатировать работающих женщин, обращаться с ними так, как будто их заработки всего лишь дополнение к доходам мужей. Их заработок был всегда существенно ниже заработка мужчин и недостаточен даже для содержания одинокой женщины. Анализ опыта женского труда показывает, что такова была обычная практика среди нанимателей. По свидетельству Джона Каммонса, в то время как в1914 г. стоимость жизни для одного человека определялась в восемь долларов в неделю, 75% всех работниц получали меньше этого и 50% получали меньше шести долларов в неделю. Двадцатипроцентная безработица еще больше снизила зарплаты[21]. Тезис «Место женщины дома» иногда приводил к тому, что наниматели требовали, чтобы женский домашний труд принимался в расчет при оценке «необходимого семейного дохода»[22]. По этой же причине наниматели отказывались обучать женщин выполнению квалифицированной работы и продвигать их вверх по служебной лестнице[23].

В-третьих, домашний моральный кодекс отлучал женщин от участия в профсоюзах. Так как многие из них считали свою работу временной, у них было мало стимулов объединяться в борьбе за лучшие условия. Владельцы, несомненно, считали это ощутимым преимуществом: когда в нескольких случаях в девятнадцатом веке женщинам удалось создать успешно действующие профсоюзы, они сразу были разгромлены. Их существование нельзя было допускать, поскольку они собирались бороться с низкой оплатой труда и покорностью работниц[24].

В-четвертых, владельцы предприятий получали неоценимое преимущество в своих взаимоотношениях с рабочими-мужчинами в связи с существованием двух видов рабочей силы. Рабочие утверждали, что именно работницы способствуют снижению их заработной платы: неоднократно в 1830-х гг. звучали аргументы, что их зарплата была бы выше, если бы женщины были исключены из трудовых ресурсов вообще. В 1836 г. Национальный комитет профсоюзов потребовал увольнения женщин-работниц с фабрик. В подготовленном докладе утверждалось, что ответственность, налагаемая природой, и моральная чувствительность женщин больше подходят для занятий домоводством, что женский труд создает «пагубную конкуренцию... мужским трудовым ресурсам», которая в конце концов приведет к тому, что «рабочие будут уволены или их заработки снизятся до уровня женщин-работниц»[25]. В докладе далее отмечалось:

> «Одно должно быть ясно каждой разумной женщине, а именно, что все ее усилия едва ли достаточны для поддержания ее

жизни; что вознаграждение за ее труд каждый год становится меньше и меньше; что она в какой-то мере стоит на пути мужчин, пытающихся добиться увеличения вознаграждения за свой труд, и что ее усилия содержать себя фактически подобны привязыванию камня на шею ее естественному защитнику — мужчине: они разрушают его с той же силой, которую женщина приложила для помощи ему. Это действительное и естественное последствие женского труда вне семьи»[26].

Президент Филадельфийской ремесленной ассоциации посоветовал женщинам совсем уйти с рынка труда: «...чем меньше делаете вы, тем больше будет работы для мужчин и тем лучше она будет оплачиваться, и в конечном счете вы будете тем, чем вы должны быть, свободные от выполнения той работы, которая создана только для мужчин»[27].

Боязнь потери работы и уменьшения заработной платы казалась оправданной. В то время как мужчины и женщины обычно не конкурировали из-за одних и тех же видов работы, наниматели часто замещали одних другими в течение какого-либо промежутка времени. В 1828 г. на новоанглийских текстильных фабриках 90% составляли женщины, в 1848 г. их было только 69%[28]. В Массачусетсе 61% учителей в 1840 г. были мужчинами, а к 1865 г. женщины составляли уже 86%[29].

Наконец, «культ женственности» прославлял такую структуру семьи, при которой мужчины вынуждены были работать все интенсивнее. Если жене пришлось работать, это означало, что мужчина потерпел неудачу. Необходимость поддержания статуса толкала мужчин к бесконечной погоне за карьерой и финансовым успехом. Жертвоприношение во имя семьи все еще является доминирующей схемой в среде американского рабочего класса. Оправданием тяжкого труда мужчины, долгого рабочего дня, экономической эксплуатации и тьмы других зол была идея, что женщина должна оставаться дома, чтобы лучше воспитывать детей.

Моральное предписание, которое ограничивало женщин пределами дома, служило многим целям. Оно поддерживало социальный порядок и крепкую семью. Оно удерживало большинство замужних женщин вне трудовых ресурсов, оставляя им вспомогательную роль по отношению к мужским трудовым ресурсам. Оно разделяло самих женщин по классам и гарантировало, что те женщины, которые все же работают, будут находиться в составе рабочей силы только временно и удовлетворятся низкооплачиваемой работой. Особое положение женщин как наименее оплачиваемой и наименее квалифицированной части рабочей силы порождало враждебность со стороны неквалифициро-

ванных рабочих-мужчин. Боясь, что женщины могут занять их места, некоторые рабочие колебались, стоит ли требовать справедливости в отношениях с нанимателями.

В течение почти всего девятнадцатого века домашний кодекс сдерживал противоречие между нуждой в трудовых ресурсах и в социальном порядке. К концу века появился ряд факторов, способствующих разрушению кодекса, и охватившие Америку промышленные раздоры вызвали испуг у многих современных обозревателей: им казалось, что рушится социальный порядок. При этом некоторые факторы имели особое значение для женщин.

Увеличившаяся иммиграция обеспечила обильный приток в трудовые ресурсы именно тех мужчин и женщин, которые исключались из морального кодекса[30]. Но по мере того как наниматели использовали это преимущество для снижения заработной платы и усиления эксплуатации, все шире распространялись забастовки, и общественное внимание было привлечено к требованиям бастующих. Газетные разоблачения и правительственные расследования отмечали вредное влияние на всех рабочих, но особенно на женщин, жестоких условий работы и зарплат, недостаточных для сведения концов с концами. Некоторые исследователи указывали на распространение проституции как одно из следствий низких заработков в промышленности[31]. Другие утверждали, что подавленные и исковерканные матери подвергают опасности здоровье еще не родившихся детей и протестовали против недосмотренных детей, бегающих по улицам с ключом на шее. Появились требования разработать законодательство для «защиты» этих женщин.

Одновременно стало очевидным как для исследователей, так и для рабочих-мужчин, что женщины все чаще признают необходимость работать. В период между 1903 и 1907 гг. заболеваемость, смерть от несчастных случаев среди промышленных рабочих достигли абсолютного максимума. Безработица изменялась циклически. Несмотря на повышение реальных зарплат после 1897 г., они оставались слишком низкими, чтобы удовлетворять нормальные нужды семьи. Возможно, вследствие этого число замужних женщин в составе работающих в несельскохозяйственном секторе почти удвоилось между 1890 и 1920 гг.[32] Мужчины-рабочие вновь высказывали опасения, что женщины нанесут ущерб мужским трудовым ресурсам. В то время как некоторые время от времени делали попытки организовать женщин в профсоюзы, большинство выступало за законодательство, которое эффективно ограничивало бы женское трудовое участие посредством увеличения их заработной платы, сокращения рабочего време-

ни и определения видов работ, на которые их можно нанимать.

Дальнейшее разрушение морального кодекса и растущий процент женской рабочей силы связаны с характером иммиграции. Женщины из доиндустриальных стран, приехавшие за «американской мечтой», очень привязанные к своим семьям и привычные к тяжелому труду, не собирались подчиняться ролевым предписаниям. Хотя работа часто зависела от этнического происхождения, эти женщины были готовы работать до замужества, а часто и до появления детей[33]. Чтобы объяснить им их ошибку, в 1890-х гг. появились движения «американизации» иммигрантов, такие, например, как социальные поселения. Они существовали до 1920-х гг. и часто предусматривали обучение женщин-иммигранток искусству домоводства, гигиене и уходу за детьми, шитью и кулинарии. Все было направлено на то, чтобы убедить иммиграток: в Америке женщины остаются дома.

Однако, вероятно, наиболее многозначительное поражение морального кодекса в попытке сдержать противоречие между необходимостью социального порядка и нуждой в трудовых ресурсах было его неприятие некоторыми женщинами среднего класса. Установка на женскую праздность сама по себе была вызовом общественному порядку. К концу девятнадцатого века число женщин превышало число мужчин. Что было делать старым девам? Наличие слуг, снижение уровня рождаемости были причиной отчаянной скуки и для богатых замужних женщин. То, как они растрачивали избыток энергии, имело важное значение для работниц. Некоторые из состоятельных женщин в стремлении к получению избирательных прав вступали в союз с работницами, взламывая классовые барьеры, которые всегда разделяли их. Их участие в профсоюзном движении было не только значительным вкладом в успех женских попыток организоваться, но и выявило общие недостатки двух групп. Некоторые женщины расследовали и предавали гласности условия детского труда и злоупотребления в отношении женщин, демонстрируя тем самым свое собственное благополучие.

Третья группа женщин, привлеченная появлением новых рабочих мест в офисах, пересекла классовые барьеры еще более резко. Между 1890 и 1920 гг. процент женщин, работающих клерками, продавщицами, стенографистками, машинистками, бухгалтерами, кассирами и счетоводами, увеличился с 5,3 до 25,6%[34]. В тот же самый период процент рожденных в Америке от американских родителей среди работающих женщин быстро увеличивался (с 35,3 до 43,8); процент женщин, рожденных в Америке от родителей-иммигрантов, также слегка вырос (20,9 и 24,9);

процент женщин, рожденных за границей, слегка сократился (19,8 и 18,8), а процент негритянских женщин значительно упал (с 23,4 до 17,6)[35]. На рынке рабочей силы это сопровождалось существенными сдвигами в сторону административного сектора наемного труда[36]. Потребность нанимателей в относительно хорошо образованных и согласных работать за относительно невысокую оплату работниках способствовала созданию нового рынка труда. Частично спрос был удовлетворен в связи с повышением образовательного уровня дочерей иммигрантов, которые традиционно работали; но появились и белые американки, выходящие на рынок труда впервые.

Изменяющиеся потребности работодателей, с одной стороны (что способствовало включению американцев в трудовые ресурсы), и избыток предложения неквалифицированной или плохо квалифицированной рабочей силы, с другой (что было источником комфорта среднего класса и эксплуатации иммигрантов), вконец подорвали нравственный кодекс, сослуживший такую хорошую службу в девятнадцатом веке. Период неопределенности породил компромиссы, которые знаменуют новые попытки сохранить стабильность в одних областях и предоставить свободу в других. Они наиболее наглядны в контексте более широких изменений системы общественных ценностей.

В ранние 1900-е гг. Америка развивалась в направлении от свободного капиталистического рынка к правительственному регулированию корпоративного государства. Это изменение отражало растущее общественное стремление принять корпоративную эффективность и рациональность в качестве основы индустриального общества. Крупная промышленность способствовала как формированию однородной рабочей силы (девальвируя и упраздняя контроль над квалифицированной рабочей силой), так и искусственному разделению рабочих (по признакам специальных знаний и навыков, этнической и половой принадлежности)[37]. Такое разделение рабочей силы, эффективно ограничивающее профессиональную подвижность многих групп, было санкционировано законодательством, которое узаконило эту новую иерархию. Эта тенденция хорошо прослеживается в требованиях получения государственных лицензий для медиков и социальных работников, а также для многих профессиональных школ. Сюда же относится и защитное трудовое законодательство для женщин.

«Защитное» законодательство служило двум функциям: сегрегации рабочей силы и возвращению женщин в семьи, определяя те виды работ, которые они могли выполнять. Примерно с 1900 г. до середины 1920-х гг. женщины обнаружили, что они

являются объектом приложения увеличивающегося вала законов, которые ограничивали их рабочее время, устанавливали минимальную оплату труда и определяли санитарные условия работы. Эти законы эффективно служили превращению женщин в особую группу рабочей силы, каково бы ни было их реальное значение в устранении наиболее ужасных злоупотреблений по отношению к большей части работающего населения.

Многие женщины заявляли, что защитное законодательство является дискриминационным по отношению к работницам; сторонники его утверждали, что эти законы лучшим образом служат интересам государства. Штат Орегон, например, предварил свой закон о минимальной заработной плате преамбулой: «Благосостояние штата Орегон требует, чтобы женщины и несовершеннолетние были защищены от условий труда, которые имеют пагубное влияние на их здоровье и мораль, а неадекватная заработная плата... оказывает такое влияние»[38]. Джон Каммонс (John Commons) интерпретировал этот принцип следующим образом: «Соразмерно тому, как определенные классы рабочих… признаются судом пострадавшими от причиненного вреда, и соразмерно тому, что пострадавший считается важным для общества так же, как и неспособным защитить себя, законодательство, требующее от нанимателя устранить вред и запрещающее работнику даже добровольное согласие на вред... начинает поддерживаться как "разумное"»[39]. Мужчины не получали в этот период выгоды от законов о минимальной оплате, и суды вновь и вновь отвергали законодательные ограничения на длительность рабочего дня применительно к мужчинам. Ясно, что интересы государства способствовали выделению женщин в специальную категорию. Защитное законодательство глубоко повлияло на неквалифицированных бедных женщин-работниц, но имело минимальный эффект для конторских барышень. Рабочие-мужчины поддерживали законы об установлении минимальной оплаты женского труда, так как это сдерживало снижение их собственных зарплат[40]. Один автор отмечал: «Возможности мужчин торговаться об оплате своего труда ослаблены конкуренцией со стороны женщин и детей, следовательно, закон, ограничивающий часы работы женщин и детей, может также рассматриваться как закон, защищающий возможности мужчин в отношении оплаты их труда»[41].

С другой стороны, законодательство признавало нужды работодателей. Федеральный профессиональный образовательный акт, принятый в 1917 г. и действовавший как по отношению к мужчинам, так и к женщинам, был широко поддержан учителями, владельцами промышленных предприятий, профсоюзными

деятелями, социальными работниками и филантропами. Школы и профессиональные агентства открыли свои двери для женщин, которых поощряли становиться учителями и социальными работниками. Корпорации и государство взяли на себя некоторые функции социального страхования, ранее обеспечивавшиеся семьей. Женщины получили право голоса. 1920-е гг. увидели тщательно подготовленное возвращение на рынок труда новых женщин — духовно свободных, влившихся в средний класс девушек из офисов с ручкой и блокнотом в руках. Однако замужние и бедные женщины в основном оставались дома, пока работа не становилась для них абсолютной необходимостью. Работодатели, недовольные установлением минимальной оплаты труда и коротким рабочим днем, часто искали другую рабочую силу, в частности иммигрантов и рабочих-мужчин. Установился непрочный компромисс между социальным порядком, который покоился на семейных устоях, женщинами и нуждой в трудовых ресурсах. Между 1900 и 1940 гг. процент работающих женщин увеличивался достаточно медленно[42]. В 1940-х, когда произошло его резкое увеличение в связи с войной, это сопровождалось тщательно подготовленной пропагандистской кампанией.

После второй мировой войны изменявшиеся экономические потребности одновременно создали новые сферы занятости и изменили структуру семей и функции женщин в них. Структура трудовых ресурсов также резко изменилась: от голубых воротничков и физического труда перед второй мировой войной к белым воротничкам и занятости в сфере услуг в послевоенный период. Такие секторы, как образование, социальная работа, услуги, здравоохранение, издательская работа, рекламная деятельность, расширились и долгое время рассматривались как заповедники для женщин. С одной стороны, распространение массового образования и спрос на различного рода конторских работников поощряли женщин участвовать в наемном труде; с другой — было невыгодно, чтобы эти работники стремились к продвижению по службе и высокой оплате труда, поэтому поощрялась вера в то, что работа должна быть вторичной по отношению к дому[43]. Популярные журналы, реклама, расхожие представления о воспитании детей и прославление женственности были призваны поддерживать эту веру. Вместе они составляли то, что Бетти Фридэн называла «загадкой женственности»: веру, что женское удовлетворение покоится на компетентном и творческом ведении домашнего хозяйства. Большей частью миф служил своей цели. Вплоть до настоящего времени женщины не требовали более ответственной работы, более высоких зарплат

или освобождения от своей семейной роли. Даже женщины-профессионалы, вышедшие замуж, вплоть до недавнего времени воспринимали это как нормальное состояние дел, которое удерживало их от достижения вершин своей профессии.

Но, кажется, загадка женственности более не способна сдерживать противоречие между нуждой в рабочей силе, с одной стороны, и верой, что социальный порядок покоится на семейных устоях, с другой. Сейчас многие женщины, в отличие от немногих пионеров борьбы за права женщин в начале века, кажутся неудовлетворенными своей семейной ролью[44]. Рост благосостояния и улучшение технологии ведения хозяйства, а также расширение сети услуг уменьшили потребности в женском домашнем труде. Большая продолжительность жизни и уменьшение рождаемости сократили время, затрачиваемое на воспитание детей. Изменения в образе жизни поставили вопрос о социализации детей и о том, на основе каких ценностей их воспитывать.

По мере изменения семьи все больше и больше женщин начинают работать[45]. Работающие женщины как группа становятся старше, образованнее, они менее склонны прекращать работу для ухода за детьми, но стремятся выйти замуж и иметь детей. В связи с новыми видами работ встает вопрос о подходящих для женщин ролях. Увеличение количества рабочих мест именно в тех секторах, где женщины давно работают, ведет к требованиям продвижения вверх по служебной лестнице. Женщины с правом старшинства и опытом работы выражают недовольство, когда их последовательно обходят при заполнении вакансий на руководящие должности.

Изменения в семье так же, как изменения в восприятии работы, кажется, привели к движению по освобождению женщин. Требования работы и равных возможностей сопутствуют расширению рынка труда для секретарей, клерков и ассистентов разного рода. Есть свидетельства, что количество рабочих мест для женщин растет быстрее, чем количество одиноких или бездетных женщин[46]. Чтобы избежать резкого перевода мужчин на должности секретарей и клерков низкого уровня (что означало бы кардинальные перемены в системе социальных ценностей), крупные чины бюрократии должны будут предусмотреть льготы для женщин с детьми. Эти женщины могут быть идеальными кандидатами для вторичного рынка рабочей силы. Образование и система ценностей подготовили их для работы в офисе, но основные обязанности по воспитанию детей снижают их претензии на повышение. Свидетельств увеличения числа женщин, занимающих престижные рабочие места, или роста их зарплат по сравнению с зарплатами мужчин явно мало, более того, прави-

тельственные меры помощи работающим женщинам, по-видимому, сохраняют классовое деление. Недавние федеральные правовые акты поощряют женщин, способных оплатить детский сад или прислугу, в то время как текущие действия исполнительной власти лишают бедных женщин бесплатных детских садов.

Сегодня огромное число работающих женщин поднимает вопросы о том, будут ли их обязательства перед работодателями подрывать основу семьи и продолжает ли семья являться жизненно важной для поддержания социального порядка. Рост числа разводов, недавнее решение Верховного суда по абортам[47] и общественное признание прав гомосексуалистов свидетельствуют о переосмыслении традиционной роли семьи. Попытки изменить поло-ролевые стереотипы и создать систему коммунальных услуг по осуществлению покупок и домашней работы, по воспитанию детей; отрицание психологии массового потребления и накопления материальных благ; требования самореализации и идентичности — все это проистекает из изменившейся функции семьи и бросает вызов господствующей идеологии. Так как лидеры современных общественных движений оспаривают идеологию, которая отстаивает традиционную семью, освобождение женщин имеет потенциал для долговременных преобразований.

Изменения в женском трудовом участии следует понимать и как функцию семейной идеологии, то есть распределение мужских и женских ролей в семье. Эта идеология возникает как из объективных потребностей семей, так и сложных потребностей общества, связанных с изменениями в экономике. Способ включения женщин в состав рабочей силы всегда подразумевает идеологическое оправдание социального порядка и конкретных потребностей в рабочей силе. Вместе они создают часть той сложной реальности, которая преобразуется в классовую стратификацию работающих и неработающих женщин и в специальную политику.

Примечания

1. Edith Abbott, *Women in Industry* New York: Appleton, 1910, p. 374–376.
2. Barbara Welter, The Cult of True Womanhood, 1820–1860, *American Quarterly* XVIII (Summer 1964), p. 160.
3. Riley Glenda Gates, The Subtle Subversion: Changes in the Traditional Image of the American Woman, *The Historian* XXXII (February 1970), p. 220.
4. William Chafe, *The American Women: Her Changing Social Economic and Political Roles*, 1920–1970 (New York: Oxford University Press, 1972).
5. Edmund Morgan, *The Puritan Dilemma* (Boston: Little, Brown, 1958), p. 71; см. также John Demos, *A Little Commonwealth: Family Life in Plymouth Colony* (New York: Oxford University Press, 1970), p. 78.
6. Edmund Morgan, *The Puritan Dilemma* (Boston: Little, Brown, 1958), p. 186.

[7] Ibid., p. 89.

[8] Bernard Wishy, *The Child and the Republic: The Dawn of Modern American Child Nurture* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972), p. 28.

[9] Ruth Miller Elson, *Guardians of Tradition: American Schoolbooks of the Nineteenth Century* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1964), p. 309; Siegfried Giedion, Mechanization Takes Command: A Contribution to Anonymous History (New York: Norton, 1969 [1948]), p. 514; для дискуссии по XIX веку см. также Welter, «The Cult of True Womanhood», Riley, «The Subtle Subversion».

[10] Elson, *Guardians of Tradition*, p. 309; Gerda Lerner, «Women's Rights and American Feminism» *American Scholar* (Spring 1971), p. 238.

[11] Цитируется по: Elson, *Guardians of Tradition*, p. 309.

[12] Aileen Kraditor, *Up from the Pedestal* (New York: Quadrangle, 1968), p. 13. Крэдитор продолжает: «Семья была оплотом против общественного беспорядка, и женщина была творцом семьи… она занимала отчаянно необходимое положение как символ и центр того самого института, который предотвращал распад общества».

[13] Joseph A. Hill, *Woman in Gainful Occupations, 1870–1920*, Census Monographs IX (U.S. Government Printing Office, 1929), p. 3.

[14] Caroline T. Ware, *The Early New England Cotton Manufactures: A Sudy in Industrial Beginnings* (Boston: Houghton Miffin, 1931), p. 198, Hannah Josephson, *The Golden Threads: New England 's Mill Girls and Magnates* (New York: Duell, Sloan and Pearce, 1949), p. 22; Oscar Handlin, *Boston 's Immigrants: 1790–1880* (New York: Atheneum, 1971 [1941]), p. 74–76; Reinhard Bendix, *Work and Authority in Industry: Ideologies of Management* (New York: Wiley, 1956), p. 39.

[15] Josephson, *The Golden Threads*, p. 63, 23; см. также John Kasson, «Civilizing the Machine: Technology, Aesthetics, and Sosiety in Nineteenth Century American Thought», Ph.D. dissertation, Yale University, 1971; Holland Thompson*, From the Cotton Field to the Cotton Mill: A Sudy of the Industrial Transition in North Caroline* (Freeport, N.Y.: Books for Libraries Press, 1971 [1906]), p. 52.

[16] Kassou, «Civilizing the Masculine», p. 41.

[17] Ibid., p. 53–55.

[18] Ware, *Early New England Cotton Manufactures*, p. 231.

[19] Ibid., p. 234.

[20] Handlin, *Boston's Immigrants*, p. 82.

[21] John R. Commons et al., eds., *A Documentary History of American Industrial Society*, vol. VI, *The Labor Movement* (Cleveland, Ohio: Arthur H. Clark Co., 1910), p. 195; Emilie Josephine Hutchinson, *Women's Wages: A Study of the Wages of Industrial Women and Measure Suggested to Increase Them* (New York: AMS Press, 1968), p. 24, 25. Handlin *(Boston's Immigrants*, 81) отмечает, что женщины в среднем зарабатывали от $1,5 до 3 в неделю, в то время как мужчины зарабатывали от $4,5 до 5,5.

[22] Commons, *A Documentary History*, p. 210.

[23] Это подтверждается постоянным присутствием женщин на рабочих местах, требующих низкой квалификации.

[24] Hutchinson, *Women's Wages*, p. 159–160. См. Alice Kessler-Harris, «Where Are the Organized Women Workers?» Feminist Studies III (Fall, 1975), p. 92–110.

[25] Commons, *A Documentary History*, p. 282.

[26] Ibid., p. 284

[27] Hutchinson, *Women's Wages*, p. 159, цитируется по: *The Report on the Conditions of Women and Child Wage Earners*, X, p. 48.

[28] Elizabeth F. Baker, *Technology and Women's Work* (New York: Columbia University Press, 1964), p. 17.

[29] Michael Katz, *The Irony of Early School Reform* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), p. 12; and Hutchinson, *Women's Wages*, p. 34, 158.

[30] Увеличение процента женщин среди рабочих было особенно важно. В неземледельческом секторе число женщин среди рабочих увеличилось с 12,8 для женщин старше пятнадцати до 21,3%. С 1920 по 1930 г. их доля увеличилась незначительно (Hill, *Women in Gainful Occupations*, p. 19). В 1920 г. 20% американок, рожденных от родителей американцев, работали; 47,8% женщин, чьи родители были иммигрантами, работали; 43% негритянских женщин работали (Ibid., p. 11). Между 1890 и 1930 гг. доля женщин старше пятнадцати на рынке труда возросла на треть (Donald Lescohier, «Working Conditions» in John Commons, *History of Labor in the United States*: 1896–1932, New York: Macmillan, 1935, III, p. 37).

[31] См. *Report on Conditions of Women and Child Wage Earners*, V, 70; XV, p. 93.

[32] Процент замужних женщин среди работающих увеличился от 12,1% в 1890 г. до 19,8% в 1910 г. Процент работающих женщин среди замужних увеличился с 3,3% в 1890 г. до 6,8% в 1910 г. (Lescohier, «Working Conditions», p. 37; Hill, *Women in Gainful Occupations*, p. 76, 77).

[33] Caroline Manning, *The Immigrant Woman and her Job* (New York: Arno Press, 1970 [1930]).

[34] Hill, *Women in Gainful Occupations*, p. 39–41.

[35] Ibid., p. 85, 94, 102, 110.

[36] Ibid., p. 90, 91. Также см. Margery Davies, «The Feminization of the Clerical Labor Force», статья, представленная на конференции по сегментации рынка труда (Harvard University, Cambridge, Mass., March 17, 1973).

[37] См. David M. Gordon, Richard Edwards, Michael Reich, «Labor Market Segmentation in American Capitalism», статья, представленная на конференции по сегментации рынка труда (Harvard University, March 16, 1973), которая рассматривает историческое развитие процесса сегментации.

[38] Hutchinson, *Women's Wages*, p. 81.

[39] John R. Commons, John b. Andrews, *Principles of Labor Legislation,* rev. Ed. (New York: Harper, 1927), p. 30.

[40] Hutchinson, *Women's Wages*, p. 161.

[41] Commons, Andrews, *Principle of Labor Legislation*, p. 69.

[42] См. расширенное обсуждение данного вопроса в Valerie Kincaide Oppenheimer, *The Female Labor Force in the United States: Demographic and Economic Factors Governing Its Growth and Changing Composition*, Popular Monograph Series, no. 5 (Berkley: University of California Press, 1970), p. 1–5.

[43] Michael J. Piore's «The Dual Labor Market: Theory and Implications» in *Problems in Political Economy: An Urban Perspective*, ed. David Gordon (Lexington, Mass.: D. C. Heath, 1971), p. 90–94.

[44] См., например, Susan Jacoby, «What do I for the next 20 Years?» *New York Times Magazine,* June 17, 1973, p. 10.

[45] Alice Harris, Bernard Silverman, «Notes on Women in Advanced Capitalism» *Social Policy*, June-July 1973.

[46] Valerie Kincaide Oppenheimer, «Demographic Influences on Female Employment and the Status of Women», *American Journal of Sociology* LXXVIII (January 1973).

[47] Имеется в виду решение по делу Роу против Уэйда (1973), признающее легитимность аборта (прим. ред.).

Перевод Е. Мельниковой выполнен по изданию:
Kessler-Harris A., "Women, Work and Social Order" in *Labor Market Segmentation* (ed. David Gordon et al.), Mass.: Lexington Books, D.C. 1975, p. 320–343.

Анджела
Дэвис

В 60-е и 70-е годы Анджела Дэвис участвовала в борьбе за гражданские права цветных в Америке в составе радикальной группы «Черные пантеры»; была приговорена к заключению по сфабрикованному обвинению и освобождена после повторного расследования и протестов возмущенной общественности; сегодня она профессор престижного университета, признанная интеллектуалка, преподающая курс истории сознания.

Спустя почти двадцать лет после опубликования книга Анджелы Дэвис (1981) «Женщины, раса и класс» (глава из которой публикуется ниже) считается некоторыми американскими исследователями примером догматического марксизма; в свое же время она была среди первых, написанных черными феминистками. В работах Дэвис практически не встречается термин «патриархат», неотъемлемая принадлежность радикального феминизма и ос-

Расизм и миф о черном насильнике

Некоторые вопиющие симптомы социального распада признаются серьезными проблемами только тогда, когда приобретают масштабы эпидемии и представляются неразрешимыми. Речь идет об изнасиловании. В Соединенных Штатах сегодня это одно из наиболее быстро распространяющихся насильственных преступлений[1]. После долгого замалчивания, страданий и наказания невиновных взрыв сексуального насилия проявляется как одна из ощутимых дисфункций современного капиталистического общества. Растущая обеспокоенность общественности Соединенных Штатов проблемами изнасилования побудила бесчетное число женщин к обнародованию имевших место в прошлом случаев нападения на них действительных или предполагаемых насильников. В результате обнаружился ужасный факт: очень немногие женщины могут заявить, что они не были жертвами либо сексуального посягательства, либо сексуального насилия хотя бы раз в жизни.

новное объяснение отношений полового угнетения/доминирования со времен Энгельса. Она рассматривает социальное как поле сил пол-раса-класс, а потому вопрос о том, кто более угнетаем, мужчина или женщина, не имеет смысла, если мы ничего не знаем о цвете кожи этих людей. Расизм как угнетение по признаку расы и сексизм как дискриминация по признаку пола могут сосуществовать в различных комбинациях.

Анджела Дэвис исходит не только из различной исторической реальности и культурной памяти черных и белых американцев, определяющей их настоящее, но и из различий опыта рабства мужчин и женщин. Она восстанавливает реальность рабства не из одного стремления к исторической точности, но в попытке извлечь урок для нынешнего освободительного движения. Так как эти проблемы несколько маргинальны для русскоязычного научного дискурса, дальнейший комментарий, дающий некоторый исторический и социологический фон, относится ко всем трем текстам «Антологии...», представляющим черную/цветную (это общепринятые термины) гендерную теорию.

Итак, среди черных в США выше процент матерей-одиночек, чем среди белых; женщины более экономически независимы; среди мужчин больше безработных, чем среди женщин и среди белых мужчин; черные беднее белых и хуже образованны. Эти же тенденции в целом характерны для бедного белого населения. Уровень матерей-одиночек среди белых также растет (как и везде в мире), но не так быстро; кроме того, у белых отсутствие отца в семье обычно является следствием развода, а большинство цветных матерей-одиночек никогда не были замужем. Создается впечатление, что брак потерял для них свою привлекательность. У черных женщин дети появляются в более раннем возрасте, чем у белых; у них также

В Соединенных Штатах и других капиталистических странах законы, касающиеся изнасилования, были изначально разработаны для защиты мужчин высших классов, дочери и жены которых могли подвергнуться насилию. Возможное насилие над женщинами рабочего класса обычно мало волновало суды; в результате удивительно малое число белых мужчин преследовались в судебном порядке за сексуальное насилие в отношении этих женщин. В то время как эти насильники редко отдавались в руки правосудия, обвинение в изнасиловании огульно инкриминировалось негритянским мужчинам, виновным и невиновным. Так, из 455 мужчин, осужденных за изнасилование и казненных между 1930 и 1967 годами, 405 были черными[2].

В истории Соединенных Штатов ложное обвинение в изнасиловании выделяется как одно из труднопреодолимых «изобретений» расизма. Миф о черном насильнике методично вызывается в воображении всякий раз, когда требуют убедительных оправданий периодически повторяющиеся волны жестокости и террора в отношении негритянской общины. И если в рядах борцов с сексуальным насилием заметно отсутствие негритянских женщин, то это может быть частично обусловлено позицией по отношению к ложному обвинению в изнасиловании как подстрекательству к расистской агрессии. Слишком много невинов-

выше процент подросткового материнства.

Отмечая, что у черных и белых различный образ жизни, мы просто констатируем различие или одновременно даем ему оценку? Очевидно, что само распознавание различия происходит вследствие сравнения с нормой: тогда что принимается за норму? И если существует различие, то каковы его причины, они структурны или культурны? В 1965 году был опубликован доклад, подготовленный специальной комиссией под руководством Мойнихема и призванный объяснить причины имеющих место различий между белыми и цветными в США. Комиссия квалифицировала то, что происходит в черных общинах, как культурную патологию, причиной которой было названо рабство, которое разрушило черную семью, не дало ей сформироваться, а социализация воспроизводит эту патологию от поколения к поколению. Очевидно, что такая чрезвычайно негативная оценка происходящего исходит из «нормы» средней белой американской семьи, состоящей из мамы, папы и 2-3 детей и где отец обычно является основным кормильцем. Кроме того, эта оценка связана с общим контекстом дискуссии о социальном обеспечении и мнением, что «черные плодятся, не хотят работать и проедают деньги белых налогоплательщиков».

Социальный историк Бонни Торнтон Дилл полагает, что институциональная структура рабства создала другую модель черной семьи. Белые женщины Америки обладали малым количеством юридических прав, но находились под защитой патриархального общества, которое признавало их роль как жен, матерей и дочерей, потому что эти роли были жизненно важны для строительства американского общества. Государство поддерживало семью, наделяя участками земли и мужа, и жену, и каждого ребенка. Только семьи, а не отдельные пере-

---

ных было отправлено в газовые камеры и камеры пожизненного заключения, чтобы негритянские женщины могли присоединиться к тем, кто ищет утешения у полицейских и судей. Более того, сами будучи жертвами насилия, они если и находили сочувствие у людей в полицейской форме или судейской мантии, то очень мало. И рассказы о насилии полицейских над негритянскими женщинами — жертвы изнасилования иногда подвергаются повторному изнасилованию — звучат слишком часто, чтобы и от них можно было отмахнуться, как от выдумок. Даже во время пика движения в защиту гражданских прав, в Бирмингеме например, молодые активисты часто отмечали, что ничто не может защитить негритянских женщин от изнасилования бирмингемской полицией. Не далее как в декабре 1974 года в Чикаго семнадцатилетняя негритянка заявила, что подверглась изнасилованию группой из десяти полицейских. Некоторые из них были отстранены от должности, но в конце концов дело замяли[3].

На ранних этапах современного движения против изнасилования особое положение чернокожей женщины как жертвы насилия серьезно анализировали лишь немногие феминистские теоретики. Исторический узел, связывающий чернокожих женщин, систематически оскорбляемых и насилуемых белыми мужчинами, с чернокожими мужчинами, которых калечили и уби-

селенцы могли обеспечить устойчивую колонизацию земель все дальше и дальше на запад.

Политика в области семьи и воспроизводства по отношению к черным была абсолютно другой. Рабы могли создавать семьи, но воля владельца определяла, не будет ли муж разлучен с семьей, а дети с матерью. Рабынь принуждали рожать как можно чаще – в браке или вне его, большого значения часто не имело, – потому что таким образом происходило расширенное воспроизводство рабочей силы. В условиях, когда муж был лишен возможности заботиться о семье, а нередко вообще отсутствовал, негритянское сообщество выработало компенсаторные механизмы, обеспечивающие выживание матери и ребенка. Это **другая модель семьи**, где женщины полагаются не на мужчин (которые могут быть разлучены с женой и детьми), а на расширенную семью, друг на друга, на бабушек и теток и где несколько поколений женщин живут вместе.

В черной среде сегодня мужчины не чувствуют экономических обязательств перед семьей, поэтому женщины скорее рассчитывают на социальное пособие, чем на мужа. При этом процент работающих цветных женщин выше, чем белых, – и исторически всегда был выше, а уровни деторождения у черных и белых приблизительно одинаковы! Американская статистика свидетельствует, что чем дальше от рабства, тем выше процент матерей-одиночек среди черных: в 1960 г. их было 22% от всех черных матерей (среди белых – 8%), в 1970 г. – 28%, в 1983 г. – 48%, а в 1992 г. – 60%! Что-то произошло за последние 40 лет, что породило нынешнюю тенденцию. Очевидно, что причина не в рабстве – она в классовой и расовой структуре экономики и общества, которые воспроизводят неравенство. Исторически черные мужчины были

вали из-за расистского манипулирования обвинением в изнасиловании, только-только начал осознаваться. Всякий раз, когда негритянские женщины бросают вызов сексуальному насилию, они одновременно разоблачают и ложное обвинение в изнасиловании как смертоносное расистское оружие против своих мужчин. Как выразилась одна чрезвычайно наблюдательная писательница:

> «Миф о чернокожем, насилующем белых женщин, — это близнец мифа о плохих чернокожих женщинах: оба призваны быть апологетами продолжающейся эксплуатации черных мужчин и женщин и способствовать ей. Негритянские женщины восприняли эту связь очень четко и были с самого начала на переднем крае борьбы с линчеванием»[4].

Герда Лернер, автор этого пассажа, — одна из немногих белых женщин, кто в начале семидесятых годов писал о проблеме изнасилования, глубоко исследуя одновременное расистское и сексистское угнетение негритянских женщин. Ее точку зрения проиллюстрировало дело Джоан Литтл[5], которое рассматривалось в суде летом 1975 года. Молодая негритянка обвинялась в убийстве белого охранника тюрьмы штата Северная Каролина, где она была единственной женщиной-заключенной. Когда Джоан Литтл предстала перед судом для дачи показаний, она рассказа-

заняты в промышленном производстве, основу которого в Америке составляла компактно сосредоточенная автомобильная промышленность, значительно сократившаяся в начале 70-х гг. в связи с нефтяным кризисом. Экономика подверглась реструктуризации, в результате чего ключевыми сферами стали обслуживание и информационные технологии. Черные американцы, сконцентрированные в определенных регионах вокруг автомобильных заводов и не имеющие образования для работы в информационных технологиях, массово оказались безработными. Причина невыхода замуж черных женщин не в нехватке мужчин; она состоит в нехватке мужчин, с которыми можно создать семью.

Проблемы черных мужчин и женщин не существуют как проблемы пола или расы, они существуют только как проблема раса—пол—класс. Толчок объяснению отношений между расовой принадлежностью, классом и полом был дан книгами Анджелы Дэвис, Герды Лернер, Мишель Уоллес, Тони Бамбара, которые утверждали, что черные женщины страдают вдвойне: от белого расизма как черные и от сексизма в своей среде как женщины.

ла, как охранник изнасиловал ее в камере и как она убила его в целях самообороны той пешней для льда, которой он имел обыкновение угрожать ей. Ее дело страстно поддерживалось по всей стране как отдельными людьми, так и организациями внутри негритянской общины и движения молодых женщин, а оправдание воспринималось как победа, которая стала возможной благодаря этой массовой кампании. Сразу же после своего оправдания госпожа Литтл опубликовала в прессе несколько страстных обращений в поддержку чернокожего мужчины по имени Делберт Тиббз, который ожидал казни в штате Флорида по ложному обвиненению в изнасиловании белой женщины.

На обращение Джоан Литтл поддержать дело Делберта Тиббза ответили многие негритянские женщины. Но немногие белые женщины — и, конечно, немногие организованные группы внутри движения против сексуального насилия — стали агитировать за освобождение этого человека, ставшего явной жертвой расизма южных штатов. Даже тогда, когда главный адвокат госпожи Литтл Джерри Пол объявил о своем решении представлять Делберта Тиббза, немногие белые женщины отважились выступить в его защиту. К 1978 году, однако, когда все обвинения против Тиббза были сняты, все больше белых активистов стали вставать на его сторону. Их первоначальное нежелание это сделать

было одним из тех исторических эпизодов, которые подтверждали подозрения многих чернокожих женщин, что движение против изнасилования довольно равнодушно к их проблемам.

Неприсоединение масс негритянских женщин к движению против сексуального насилия не означает, что они противостоят этой борьбе. В конце девятнадцатого века клубы негритянских женщин провели одну из самых первых публичных акций протеста против сексуального насилия. Их восьмидесятилетняя традиция организованной борьбы отражает то, каким частым и изощренным угрозам сексуального насилия подвергаются негритянские женщины. Одной из характерных исторических особенностей расизма всегда было допущение, что белые мужчины — особенно те, кто держит в своих руках экономическую власть, — обладают неоспоримым правом на доступ к телам негритянских женщин.

Рабство опиралось на повседневное сексуальное насилие так же, как на хлыст и плетку. Чрезмерные сексуальные желания, существовали они у отдельных белых мужчин или нет, не имеют ничего общего с этой фактической институционализацией изнасилования. Сексуальное принуждение было, скорее, мерилом социальных отношений между рабовладельцем и рабом. Иными словами, право, предъявляемое рабовладельцами и их представителями на тело рабынь, было прямым выражением их предполагаемых прав на чернокожих людей как на свою собственность в целом. Лицензия на изнасилование проистекала из безжалостного экономического угнетения, которое являлось страшным клеймом рабства и способствовало ему[6].

Сексуальное насилие в отношении негритянских женщин стало настолько мощным институтом, что ему удалось пережить отмену рабства. После гражданской войны групповые изнасилования, совершавшиеся «Ку-клукс-кланом» и другими террористическими организациями, стали неприкрытым политическим оружием в борьбе против равноправия. Например, во время Мемфисского восстания в 1866 году кровавые групповые убийства сопровождались сексуальными нападениями на негритянских женщин. После восстания многие из них давали показания перед Комиссией Конгресса о жестоких групповых изнасилованиях, которым они подверглись[7]. Негритянка Эллен Партон дала показания, касающиеся аналогичных событий во время Меридианского восстания (штат Миссисипи) 1871 года:

> «Я живу в г. Меридиан; живу здесь уже девять лет, занимаюсь стиркой, глажкой и чисткой посуды; в среду вечером они пришли в мой дом в последний раз; под словом «они» я имею

> в виду группы или компании мужчин; они приходили в понедельник, вторник и среду; в понедельник вечером сказали, что не сделают нам ничего плохого; во вторник вечером они сказали, что пришли за оружием; я сказала им, что у нас нет оружия, и они сказали, что верят мне; в среду вечером они пришли и взломали гардероб и сундуки и изнасиловали меня; в доме их было восемь; я не знаю, сколько было на улице...»[8]

Конечно, сексуальное насилие над негритянскими женщинами не всегда проявлялось в такой открытой и публичной жестокости. Существовала повседневная драма расизма, разыгрывавшаяся в бесчисленных эпизодах между негритянскими женщинами и их белыми насильниками, причем мужчины были убеждены, что их действия всего лишь естественны. Это насилие было идеологически оправдано политиками, учеными и журналистами, а также литераторами, которые часто изображали негритянских женщин беспорядочными в половых связях и безнравственными. Даже выдающаяся писательница Гертруда Стайн описывала одну из своих героинь-негритянок как обладающую «...простой, беспорядочной негритянской аморальностью»[9]. Навязывание этой идеологии белым рабочим явилось триумфальным моментом при выработке расистской идеологии.

Расизм всегда вырастал на поощрении сексуального принуждения. В то время как негритянские женщины и их цветные сестры были главными объектами нападений, белые женщины тоже страдали. Ибо, поскольку белые мужчины были убеждены, что они могут безнаказанно насиловать негритянских женщин, их поведение по отношению к женщинам собственной расы не могло остаться незапятнанным. Расизм всегда провоцировал на изнасилование, и белые женщины в Соединенных Штатах обязательно подвергались рикошетному огню этих сексуальных атак. Это — один из многих способов, при помощи которых расизм взращивает сексизм, делая белых женщин косвенными жертвами угнетения, направленного на их цветных сестер.

Опыт вьетнамской войны еще раз подтверждает, что расизм может действовать как провокация к изнасилованию. Поскольку в головы американских солдат было вбито, что они сражаются с низшей расой, их можно было научить, что изнасилование вьетнамских женщин является воинским долгом. Их можно было даже проинструктировать «обыскивать» женщин своими пенисами[10]. Неписаной политикой военного командования США было систематическое поощрение изнасилования, поскольку это — чрезвычайно эффективное оружие массового террора. Где эти тысячи и тысячи ветеранов вьетнамской войны, которые были свиде-

телями и участниками этих ужасов? В какой степени этот горький опыт подействовал на их отношение к женщинам вообще? Было бы ошибочно называть ветеранов вьетнамской войны главными виновниками преступлений на сексуальной почве, однако несомненно, что ужасающие последствия войны все еще чувствуются всеми женщинами Соединенных Штатов.

По горькой иронии судьбы, некоторые теоретики движения против изнасилования игнорируют роль расизма и не стесняются доказывать, что цветные особенно предрасположены к сексуальному насилию над женщинами. В своем впечатляющем исследовании этой проблемы Сьюзен Браунмиллер заявляет, что историческое угнетение чернокожих сделало недоступным для них традиционные способы выражения мужского превосходства. В результате они должны прибегать к открытому сексуальному насилию. В своем изображении «обитателей гетто» Браунмиллер настаивает, что

> «обеды с руководителями корпораций и восхождения на гору Эверест обычно недоступны тем, кто формирует субкультуру насилия. Доступ к женскому телу посредством силы — это им понятно»[11].

Когда книга Браунмиллер «Против нашей воли: мужчины, женщины и изнасилование» была опубликована, ее бурно расхваливали в некоторых кругах. Журнал «Тайм», выдвинувший автора на звание «Женщины 1976 г.», характеризовал книгу как «...самое точное и дерзкое исследование, которое когда-либо появлялось из недр феминистского движения»[12]. В других кругах, однако, книгу сурово критиковали за ту роль, которую она сыграла в воскрешении старого расистского мифа о черном насильнике.

Нельзя отрицать, что книга Браунмиллер — первый научный вклад в современную литературу по проблемам сексуального насилия, но многие ее положения, к несчастью, пропитаны расистскими идеями. Характерно, как она интерпретирует линчевание четырнадцатилетнего Эмметта Тилла в 1953 году. После того как этот мальчик присвистнул в восхищении при встрече с белой женщиной в Миссисипи, его искалеченное тело нашли на дне реки Таллахачи. «Поступок Тилла, — сказала Браунмиллер, — был не просто дерзкой шалостью ребенка»[13].

> «Эмметт Тилл собирался показать *своим* чернокожим друзьям, что он, а значит, и они могут получить белую женщину, и Кэролин Брайант оказалась ближайшим удобным объектом. Говоря конкретно, рассматривалась доступность всех белых женщин. Подумаешь, свист при встрече с красивой девушкой, возможно, «юношеская бравада»?...Свист — это не тихий ше-

пот или мелодичное одобрение точеной щиколотки…Это было намеренным оскорблением, от которого недалеко до физического насилия, последним напоминанием Кэролин Брайант, что этот чернокожий мальчик, Тилл, имел намерение овладеть ею»[14].

Хотя Браунмиллер сожалеет о садистском наказании, наложенном на Эмметта Тилла, но негритянский юноша предстает, тем не менее, виновным сексистом — почти таким же виновным, как и его белые убийцы-расисты. В конце концов, доказывает она, и Тилл, и его убийцы беспокоились исключительно о своих правах на обладание женщинами.

К сожалению, Браунмиллер — не единственная из пишущих на тему изнасилования, кто подвергся влиянию идеологии расизма. В книге Джин Маккеллар «Изнасилование: соблазн и ловушка» говорится:

«Чернокожие, выросшие в тяжелой атмосфере гетто, усвоили, что они могут получить, что хотят, только схватив это. Насилие — это правило игры на выживание. Женщины — это легкая добыча: чтобы получить женщину, ее подчиняют»[15].

Расистская пропаганда настолько загипнотизировала Маккеллар, что она делает беззастенчивое заявление о том, что девяносто процентов всех известных случаев изнасилования в США совершены неграми[16]. Поскольку, по данным ФБР, эта цифра составляет сорок семь процентов[17], трудно поверить, что утверждение Маккеллар не является намеренной провокацией.

В самых последних исследованиях по проблемам изнасилования в США признавалось несоответствие между действительным числом случаев сексуального насилия и тем, которое сообщалось в полицию. Согласно Сьюзен Браунмиллер, например, количество случаев изнасилования, о которых сообщалось в полицию, колеблется от одного из пяти до одного из двадцати реальных[18]. В исследовании, опубликованном группой «Нью-йоркские радикальные феминистки», говорится, что случаи изнасилования, о которых сообщалось в полицию, составляют всего пять процентов от общего числа[19]. В более современной литературе по проблеме существует, тем не менее, тенденция считать «зарегистрированного в полицейском журнале насильника типичным». При таком подходе будет практически невозможно раскрыть реальные социальные причины преступления.

Книга Дайаны Расселл «Политика насилия», к сожалению, подкрепляет популярное мнение, что типичный насильник — это цветной, а если он белый, то бедный или представитель рабочего класса. Ее книга, носящая подзаголовок «Перспектива для

жертв», основывается на ряде интервью с жертвами насилия в районе Сан-Францисского залива. Из двадцати двух описанных ею случаев в двенадцати, — то есть более чем в половине случаев, — женщины были изнасилованы неграми, чикано (американцами мексиканского происхождения) или индейцами. Показательно, что цветные мужчины фигурировали только в двадцати шести процентах из первоначальных девяноста пяти интервью, взятых ею[20]. Если этой сомнительной выборки недостаточно для того, чтобы вызвать глубокие подозрения в расизме, прочтите совет, который она дает белым женщинам.

> «...Если некоторые негритянские мужчины смотрят на изнасилование как на акт мести или позволительное выражение враждебности по отношению к белым, я думаю, что для белых женщин было бы в равной степени целесообразно доверять негритянским мужчинам меньше, чем они это делают сейчас»[21].

Браунмиллер, Маккеллар и Расселл, несомненно, более искусны, чем ранние идеологи расизма. Но их выводы трагически напрашиваются на сравнение с идеями таких ученых апологетов расизма, как Уинфилд Коллинз, опубликовавшей в 1918 году книгу под заглавием «Правда о линчевании и негр на Юге» (в которой автор выступает за то, чтобы сделать южные штаты более безопасными для белой расы):

> «Две из наиболее выдающихся характеристик негра — совершенное отсутствие целомудрия и полное непонимание правды. Половая распущенность негра, считающаяся такой безнравственной или даже преступной в цивилизации белого человека, могла быть едва ли не достоинством в среде его происхождения. Там природа развила в нем сильные половые страсти как компенсацию высокой смертности»[22].

Коллинз прибегает к псевдобиологическим аргументам, тогда как Браунмиллер, Расселл и Маккеллар используют объяснения из сферы окружающей среды, но в конечном итоге все они доказывают, что чернокожие мужчины имеют особенно мощную мотивацию к сексуальному насилию над женщинами.

Одной из самых ранних теоретических работ, связанных с современным феминистским движением, по проблеме изнасилования и расы была «Диалектика пола: случай для феминистской революции» Суламифь Файерстоун. По мнению Файерстоун, расизм — это фактически продолжение сексизма. Используя библейское изречение, что «...расы — это не более чем разные родители и дети семьи рода человеческого»[23], она определяет белого мужчину как отца, белую женщину как жену и мать, а черноко-

жих людей как детей. Транслируя теорию эдипова комплекса Фрейда в термины расизма, Файерстоун подразумевает, что негритянские мужчины таят в себе неконтролируемое желание сексуальных отношений с белыми женщинами. Они хотят убить отца и спать с матерью[24]. Более того, чтобы «быть мужчиной», чернокожий должен

> «…освободиться от связи с белой женщиной и если уж иметь с ней отношения, то в унизительной форме. Вдобавок, из-за своей смертельной ненависти и ревности к ее Обладателю, белому человеку, он может жаждать ее как вещь, которую нужно завоевать, чтобы отомстить за себя белому мужчине»[25].

Так же, как Браунмиллер, Маккеллар и Расселл, Файерстоун не устояла перед старой расистской софистикой обвинения жертвы. Сделанные бессознательно или осознанно, их высказывания способствовали воскрешению старого мифа о черном насильнике. Их историческая близорукость снова не дает им понять, что изображение негритянских мужчин насильниками открыто приглашает белых мужчин пользоваться телами негритянских женщин. Вымышленный образ черного насильника всегда укреплял образ его верной спутницы — чернокожей женщины, хронически неразборчивой в сексуальных связях. Поскольку принята точка зрения, что негритянский мужчина таит в себе непреодолимые и животные сексуальные желания, бесстыдством наделяется вся раса. Если негритянские мужчины смотрят на белых женщин как на сексуальные объекты, то негритянские женщины, безусловно, должны приветствовать знаки сексуального внимания со стороны белых мужчин. Причитания негритянских женщин, считающихся «распущенными» и «шлюхами», по поводу изнасилования не будут услышаны.

В 1920 году известный политик из южных штатов объявил, что не существует такого понятия, как «целомудренная цветная девушка», если речь идет об особи старше четырнадцати лет[26]. Как оказалось, у этого белого человека было две семьи — одна с белой женой, а другая — с негритянкой. Уолтер Уайт, выдающийся лидер движения против линчевания и исполнительный секретарь Национальной ассоциации содействия цветным (NAACP), справедливо обвинил этого человека в том, что он «…объясняет и оправдывает свои собственные нарушения моральных норм «аморальностью» женщин «низшей расы»[27].

Современный негритянский писатель Кэлвин Хернтон, к сожалению, поддался аналогичной лжи о негритянских женщинах. В исследовании «Секс и расизм» он настаивает, что «…у негритянской женщины во время рабства выработалась зани-

женная оценка себя не только как женщины, но и как человека»[28]. Согласно анализу Херптона, «испытав на себе бесконечную сексуальную безнравственность белого Юга,

> … негритянская женщина стала «беспорядочной в половых связях и распущенной» и могла «отдаться». В действительности она стала смотреть на себя так, как смотрели на нее и обращались с ней в южных штатах, поскольку у нее не было другой морали, по которой можно было формировать свою женственность»[29].

Анализ Херптона не проникает за идеологическую завесу, что в результате привело к занижению в нем количества актов сексуального насилия, постоянно совершаемого над негритянскими женщинами. Херптон попадает в ловушку обвинения жертвы за то жестокое наказание, которое ее исторически принудили вынести.

На протяжении всей истории нашей страны негритянские женщины осознавали себя жертвами преступлений на сексуальной почве (т. е. осознавали свою сексуальную виктимизацию). Они также понимали, что нельзя сопротивляться сексуальному насилию, не вскрывая одновременно ложное обвинение в изнасиловании как предлог для линчевания. Насилие было инструментом террора в утверждении превосходства белой расы в течение нескольких столетий до введения линчевания. Во времена рабства линчевание не получило широкого распространения по той простой причине, что рабовладельцы не желали уничтожать свою ценную собственность. Порка — да, но не линчевание. Изнасилование в сочетании с поркой являлись эффективными методами ежедневного подавления негритянских женщин и мужчин.

Случаи линчевания имели место до гражданской войны, но были чаще направлены на белых аболиционистов*, которые не имели денежной стоимости на рынке. Как утверждает Уильям Ллойд Гаррисон в книге «Освободитель», за два десятилетия после 1836 года было подвергнуто линчеванию свыше трехсот белых[30]. Число случаев линчевания росло по мере того, как набирала силу и влияние кампания против рабства.

> «Когда рабовладельцы видели растущее сопротивление, несмотря на свою отчаянную борьбу за сдерживание этих сил, они чаще и чаще прибегали к виселице и сожжению на костре»[31].

Уолтер Уайт делает вывод, что «… линчеватель вышел на сцену как стойкий защитник прибылей рабовладельцев»[32].

* Сторонники отмены рабства (прим. ред.).

С отменой рабства негры перестали обладать рыночной стоимостью для бывших рабовладельцев, и «... индустрия линчевания была революционизирована»[33]. Когда Айда Б.Уэллз работала над своим памфлетом против линчевания, опубликованным в 1895 году под заглавием «Красный протокол», она подсчитала, что в период между 1865 и 1895 годами имело место свыше десяти тысяч случаев линчевания.

> «Не все и даже близко не все убийства, совершенные белыми за прошлые тридцать лет, обнаружились, но статистика в том виде, в каком она была собрана и сохранена белыми и которая не ставилась под сомнение, показывает, что в течение этих лет было хладнокровно убито, без соблюдения формальностей судебного разбирательства и приведения приговора в исполнение, свыше десяти тысяч негров. Из того же самого документа видно, что за все эти годы и за совершение всех этих убийств привлекли к суду, признали виновными и казнили только троих белых, что является свидетельством абсолютной безнаказанности, с которой белый убивал негра. Поскольку ни одного белого не линчевали за убийство цветных, эти три казни – единственные примеры, когда белых осудили за убийство негров»[34].

В связи с этими случаями линчевания и варварскими бесчинствами был вызван из прошлого миф о черном насильнике. Он мог приобрести убедительную силу только в иррациональном мире расистской идеологии. Однако каким бы иррациональным ни казался этот миф, он не был невольным заблуждением. Наоборот, миф о черном насильнике – определенно политическое изобретение. Как подчеркивает Фредерик Дуглас, во времена рабства ярлыки насильников на негров без разбора не навешивались. На протяжении всей гражданской войны ни один негритянский мужчина не был публично обвинен в изнасиловании белой женщины[35]. Если бы негры обладали анималистскими побуждениями к насилию, доказывает Дуглас, то этот мнимый инстинкт обязательно активизировался бы, когда белые женщины оставались без защиты своих мужей, сражавшихся в армии Конфедерации.

Сразу же после гражданской войны зловещий призрак черного насильника еще не появился на исторической сцене. Но линчевание, предназначавшееся во времена рабства для белых аболиционистов, оказалось ценным политическим оружием. Перед тем как закрепить его в качестве повсеместного института, нужно было, однако, убедительно оправдать его жестокость и ужасы. Таковы были обстоятельства, которые породили миф о

черном насильнике, поскольку обвинение в изнасиловании оказалось самым действенным из оправданий линчевания негров. Институт линчевания, в свою очередь дополненный продолжающимся насилованием негритянских женщин, стал непременной составной частью послевоенной стратегии расистского террора. Таким образом была гарантирована жестокая эксплуатация труда чернокожих и обеспечено политическое господство над черными после предательства реконструкции* Юга.

Во время первой сильной волны линчеваний еще отсутствовала пропаганда необходимой защиты белых женщин от непреодолимых инстинктов к насилию у негритянских мужчин. Как заметил Фредерик Дуглас, беззаконные убийства чернокожих чаще всего считались превентивной мерой для удержания черного населения от восстания[36]. Политическая функция групповых убийств была в то время явной: линчевание давало гарантию того, что чернокожие не смогут достичь гражданского и экономического равноправия. «В это время, — подчеркивал Дуглас, —

> …оправданием для убийств были, скажем, негритянские заговоры, негритянские мятежи, планы негров по убийству всех белых, заговоры негров с целью поджога и совершения насилия вообще… но не было сказано и слова, ни вслух, ни шепотом, об актах насилия против белых женщин и детей, совершенных неграми»[37].

Позднее, когда стала очевидной сфабрикованность угрозы этих заговоров и мятежей, распространенное оправдание линчеванию изменилось. После 1872 года, в период расцвета таких групп «комитета бдительности», как «Ку-клукс-клан» и «Рыцари белой камелии», был состряпан новый предлог. Линчевание было представлено как необходимая мера для предотвращения превосходства чернокожих над белыми — иными словами, чтобы вновь подтвердить превосходство белых[38].

После предательства реконструкции Юга и сопутствующего лишения негритянского населения гражданских прав призрак политического превосходства чернокожих как предлог для линчевания вышел из моды. Тем не менее с укреплением послевоенной политической структуры и ростом сверхэксплуатации негритянского труда число случаев линчевания росло. Именно тогда возник вопль об изнасиловании как его главном оправдании. Фредерик Дуглас дал блестящее объяснение политическим мо-

* Период на Юге между окончанием гражданской войны (1865) и выводом войск федерального правительства (1877) (прим. ред.).

тивам, лежащим в основе создания мифического черного насильника, тому, как трансформируется идеология, чтобы соответствовать новым историческим условиям.

> «Времена изменились, и обвинители негров сочли необходимым измениться вместе с ними. Им пришлось изобрести новое обвинение, соответствующее этим временам: старые уже не имели силы. Полагаясь на них, нельзя было добиться хорошего отношения Севера и всего человечества. Честные люди больше не верили, что есть какие-либо основания опасаться превосходства негров. Времена и события смели эти старые, когда-то могущественные прибежища лжи. В свое время они сделали свое дело и сделали его энергично и эффективно, но сейчас были отброшены за ненадобностью. Ложь потеряла свою способность вводить в заблуждение. Изменившиеся обстоятельства потребовали более стойкого, сильного и эффективного оправдания варварства южных штатов, и поэтому нам приходится, согласно моей теории, заглянуть в лицо обвинению, чреватому серьезными последствиями и более ужасному, чем превосходство негров или негритянское восстание»[39].

Этим более ужасным и чреватым обвинением было, разумеется, изнасилование. Линчевание стало объясняться и оправдываться как метод мщения негритянским мужчинам за насилие над белыми женщинами. Как настаивал один апологет линчевания, нужно было найти «...экстраординарное средство для экстраординарных условий — то есть линчевания, для того чтобы держать под контролем негров на Юге»[40].

Хотя большинство случаев линчевания не связаны с обвинением в сексуальном насилии, расистский вопль об изнасиловании стал распространенным и гораздо более эффективным объяснением, чем обе предыдущие попытки оправдать групповые нападения на чернокожих. В обществе, где мужское превосходство всепроникающе, можно было оправдать все эксцессы, которые могли допустить мужчины, выполняя долг защиты женщин. Их благородные мотивы являлись вполне достаточным оправданием происходящих варварств. Как говорил в начале века своим вашингтонским коллегам сенатор Бен Тиллман из штата Южная Каролина,

> «когда суровые белые мужчины с печальными лицами казнят тварь в человеческом обличье, которая лишила девственности белую женщину, они мстят за самое порочное, самое черное преступление...»[41]

Такие преступления, говорил он, заставляют цивилизованных мужчин «...вернуться в состояние первобытного дикаря, импульс

которого при подобных обстоятельствах всегда был «убить, убить, убить»[42].

Последствия этого нового мифа оказались огромными. Было не только подавлено противостояние отдельным случаям линчевания (ибо кто осмелится защищать насильника?), но и ослабела поддержка движения за равноправие чернокожих, оказываемая белым населением. К концу девятнадцатого века самую массовую организацию белых женщин – Женский христианский союз терпения – возглавляла женщина, которая публично поносила негритянских мужчин за предполагаемые нападения на белых женщин. Более того, Фрэнсис Уиллард характеризовала негритянских мужчин как особенно склонных к алкоголизму, что, в свою очередь, усиливает их инстинктивный позыв к насилию.

> «Винная лавка – вот средоточие власти негров. Лучший виски, и побольше – вот объединяющий лозунг темнокожих толп. Цветная раса размножается, как египетская саранча. Винная лавка – вот где они властвуют. Безопасности женщин, детей, домашнего очага угрожают в данный момент в тысяче таких мест, и люди не осмеливаются далеко отойти от дома»[43].

Характеристика чернокожих как насильников вызвала невероятное смятение в рядах сторонников прогрессивных движений. И Фредерик Дуглас, и Айда Б. Уэллз подчеркивают, что, как только пропагандистский вопль об изнасиловании стал уважительной причиной для линчевания, бывшие защитники равноправия стали все больше и больше бояться своей связи с борьбой чернокожих. Они или хранили молчание, или, как Фрэнсис Уиллард, агрессивно высказывались против преступлений на сексуальной почве, огульно приписываемых чернокожим. Дуглас описывает катастрофическое влияние сфабрикованного обвинения в изнасиловании на движение за равноправие чернокожих вообще:

> «Это охладило друзей (негра); это разгорячило его врагов и в какой-то мере приостановило дома и за границей те щедрые усилия, которые добрые люди имели обыкновение предпринимать для его усовершенствования и подъема. Это разочаровало его друзей на Севере и многих его друзей на Юге, поскольку все они, в какой-то мере, приняли это обвинение против негра за правду»[44].

Какова же была реальность, стоявшая за этим живучим мифом о черном насильнике? Несомненно, были случаи изнасилования белых женщин чернокожими, но их действительное количество несоразмерно с голословными заявлениями, вытекающими из мифа. Как указывалось выше, за всю гражданскую войну не было ни единого сообщения об изнасиловании белой женщины

рабом. Пока практически все белые мужчины из южных штатов находились на поле боя, вопль об изнасиловании не раздавался ни разу. Фредерик Дуглас доказывает, что обвинения в изнасиловании, выдвигаемые против чернокожих, в целом не были правдоподобными по той простой причине, что они подразумевали радикальную и мгновенную перестройку склада ума и нравственности чернокожих.

> «История не дает примера такой экстремальной, такой естественной и такой полной трансформации характера у любой группы людей, какая подразумевается в этом обвинении. Перестройка слишком велика, и период, за который она могла произойти, слишком мал»[45].

Даже реальные обстоятельства большинства случаев линчевания противоречили мифу о черном насильнике: большая часть групповых убийств не была связана с обвинением в изнасиловании и происходила по другим причинам, хотя вопль об изнасиловании использовался в качестве распространенного оправдания. В исследовании, опубликованном в 1931 году Комиссией южных штатов по изучению проблемы линчевания, было обнаружено, что между 1889 и 1929 годами только одну шестую часть жертв групповых убийств фактически обвинили в изнасиловании: 37,7% были обвинены в убийстве, 5,8 — в преднамеренном насилии, 7,1 — в воровстве, 1,8 — в оскорблении белого человека и 24,2% были предъявлены различные обвинения, большей частью удивительно тривиальные. Согласно цифрам, представленным Комиссией, 16,7% жертв линчевания было обвинено в изнасиловании и 7% — в покушении на изнасилование[46].

Хотя факты и противоречили аргументам апологетов линчевания, большинство из них заявляло, что только долг белого человека защитить своих женщин заставляет их так жестоко расправляться с чернокожими. В 1904 году Томас Нельсон Пэйдж в публикации в газете «Норт Американ Ревью» (North American Review) возложил всю ответственность за линчевание на плечи чернокожих в связи с их необузданной предрасположенностью к преступлениям на сексуальной почве.

> «Не похоже, чтобы с линчеванием было покончено раньше, чем сократится число таких преступлений, как изнасилование и убийство женщин и детей. И этих преступлений, которые почти полностью ограничиваются негритянской расой, не станет меньше, пока сами негры не возьмутся и не искоренят их»[47].

«Белые на Юге, — сказал Тиллман в Сенате США, — не… будут потворствовать его (негра) страсти к нашим женам и дочерям, а будут линчевать его»[48]. В 1892 году, когда сенатор

Тиллман был губернатором штата Южная Каролина, в той местности, где повесили восемь негритянских мужчин, он объявил, что будет лично возглавлять группу линчевателей любого черного, который осмелится изнасиловать белую женщину. Он отдал негритянского мужчину толпе белых, даже несмотря на то, что жертва линчевания была публично оправдана белой женщиной, заявившей об изнасиловании[49].

Самый мощный импульс линчеванию дала колонизация экономики юга капиталистическим севером. Если чернокожие в результате террора и насилия будут оставаться наиболее жестоко эксплуатируемой группой в растущих рядах рабочего класса, то капиталисты получат двойное преимущество. Сверхэксплуатация негритянского труда дает дополнительные прибыли, а враждебность белых рабочих по отношению к своим хозяевам ослабевает. Белые рабочие, которые соглашались с линчеванием, обязательно занимали позицию расистской солидарности с теми белыми, которые на самом деле были их угнетателями. Это являлось критическим моментом популяризации расистской идеологии.

Если бы чернокожие согласились с более низким экономическим и политическим статусом, то групповые убийства, возможно, пошли бы на убыль. Но так как огромное количество бывших рабов не желали отказываться от мечты о лучшей жизни, то за три послевоенных десятилетия имело место более десяти тысяч случаев линчевания[50]. Каждый, кто бросал вызов расистской иерархии, мог стать жертвой толпы. Бесконечный список мертвых включал мятежников всех мастей: от удачливых черных владельцев собственного дела и рабочих, требовавших более высокой зарплаты, до тех, кто не хотел, чтобы его называли «бой», и непокорных женщин, сопротивлявшихся сексуальному насилию белых. Тем не менее одобрение общественности было завоевано, и тот факт, что линчевание — это всего лишь реакция на варварские преступления на сексуальной почве, принимался как должное. Оставался без ответа важный вопрос: а как же быть с теми многими женщинами, которых линчевали, а иногда и насиловали, прежде чем убить? Айда Б. Уэллз ссылается на

> «ужасный случай с женщиной из Сан-Антонио, штат Техас, которую посадили в бочку, забили бочку гвоздями и спускали с холма до тех пор, пока женщина не умерла»[51].

Газета «Чикаго дефендер» (Chicago Defender) опубликовала статью 18 декабря 1915 года под заголовком «Насилуй, линчуй негритянскую мать».

Коламбус, шт. Миссисипи, 17 декабря: «Неделю назад, в четверг, Корделла Стивенсон была найдена рано утром повешенной на ветке дерева, без одежды, мертвая… Она висела там с того вечера, когда кровожадная толпа вытащила ее, спящую, из дома и поволокла по улицам безо всякого сопротивления. Они отнесли ее в отдаленное место, сделали свое грязное дело и вздернули»[52].

С учетом центральной роли мифа о черном насильнике в формировании расизма после отмены рабства представление о черных как самых частых авторах сексуального насилия — это, в лучшем случае, безответственное теоретизирование. В худшем — это агрессия против чернокожих в целом, ибо мифический насильник подразумевает и мифическую шлюху. Воспринимая обвинения в изнасиловании как нападки на всю негритянскую общину, негритянские женщины быстро стали во главе движения против линчевания. Айда Б. Уэллз-Барнетт стала движущей силой кампании против линчевания, которой суждено было длиться несколько десятилетий. В 1892 году трое знакомых этой негритянской журналистки были убиты толпой расистов потому, что магазин, который они открыли в негритянском районе, успешно конкурировал с магазином, принадлежащим белому владельцу. Айда Б. Уэллз поспешила высказаться против линчевания на страницах своей газеты «Фри спич» (Free Speech). Во время ее поездки в Нью-Йорк тремя месяцами позже редакцию газеты сожгли до основания. Ей самой угрожали линчеванием, и она решила остаться на восточном побережье и «… впервые поведать миру истину о линчеваниях негров, которые становились все более многочисленными и ужасными»[53].

Статьи Уэллз в газете «Нью-Йорк Эйдж» (New York Age) побудили негритянских женщин к организации кампании поддержки, а затем к созданию своих клубов[54]. Благодаря ее усилиям негритянские женщины по всей стране стали активно участвовать в кампании против линчевания. Сама Айда Б. Уэллз ездила по городам, публикуя воззвания к министрам, интеллигенции и рабочим выступать против произвола закона линча. Во время ее поездки за границу было организовано движение солидарности в Великобритании, что оказало заметное влияние на общественное мнение США. Ее успех был таков, что вызвал ярость газеты «Нью-Йорк таймс» (New York Times). Эта злобная редакционная статья появилась после поездки Уэллз в Англию в 1904 году:

«На следующий день после возвращения мисс Уэллз в Соединенные Штаты в Нью-Йорке негритянский мужчина совершил покушение на белую женщину с «целью удовлетворения

своей похоти и грабежа»... Это злодейское преступление может послужить для мулатки-миссионерки убедительным доказательством того, что пропаганда в данный момент в Нью-Йорке ее теории о нарушении прав негров, по крайней мере, неуместна»[55].

Мэри Черч Тэррелл, первый президент Национальной ассоциации цветных женщин, была еще одной выдающейся негритянской женщиной, преданной делу борьбы против линчевания. В 1904 году она ответила на злобную статью Томаса Нелсона Пэйджа «Линчевание негров: его причина и предупреждение». В журнале «Норт Американ ревью», где появилась статья Пэйджа, она опубликовала эссе, озаглавленное «Линчевание с точки зрения негра». С неотразимой логикой Тэррелл систематично опровергла миф о линчевании как понятной реакции на мнимое сексуальное насилие над белыми женщинами[56].

Через тридцать лет после Айды Б. Уэллз, в 1922 году, под эгидой Национальной ассоциации за содействие цветным, возглавляемой Мэри Толберт, была создана организация под названием «Борцы против линчевания». Ее целью было создание объединенного женского движения против линчевания.

«Что Мэри Б. Толберт сделает потом? Что еще сделают цветные женщины Америки под ее руководством? Организация создавалась цветными женщинами с целью объединения к декабрю 1922 года ОДНОГО МИЛЛИОНА разных ЖЕНЩИН всех цветов кожи против линчевания.
Берегись, мистер Линчеватель!
Женщины обычно получают то, чего хотят»[57].

Не впервые негритянские женщины протянули руку своим белым сестрам. Они продолжили традиции таких исторических гигантов, как Соджурнер Трут и Франсис Е. У. Харпер. Айда Б. Уэллз лично обращалась к белым женщинам, как и ее современница Мэри Черч Тэррелл, а клубы негритянских женщин пытались призвать клубное движение белых женщин направить часть своей энергии на кампанию против линчевания.

Белые женщины в массе своей не откликались на эти обращения до тех пор, пока в 1930 году под руководством Джесси Дэниел Эймз не была основана Ассоциация женщин южных штатов за предотвращение линчевания[58]. Ассоциация опровергала необходимость линчевания для защиты женского населения южных штатов:

«Программа Ассоциации женщин южных штатов направлена на то, чтобы показать фальшь заявления, что линчевание не-

обходимо для их защиты, и чтобы подчеркнуть реальную опасность линчевания для семейных и христианских ценностей»[59].

Небольшая группа женщин, участвовавших во встрече в Атланте, где была сформирована Ассоциация, обсуждала роль белых женщин в линчеваниях. Женщины обычно присутствовали на групповых сборищах, они указывали на виновника и, в некоторых случаях, были активными участниками самих акций. Более того, те белые женщины, которые позволяли своим детям наблюдать убийства чернокожих, внушали им расистские принципы Юга. Уолтер Уайт в своем исследовании линчевания, опубликованном за год до этой встречи, доказывал, что одно из наихудших последствий групповых убийств — деформирование мышления у детей из южных штатов. Когда Уайт ездил во Флориду, чтобы расследовать случай линчевания, маленькая девочка лет девяти или десяти рассказала ему о том, как «... было весело, когда сжигали ниггеров»[60].

В 1930 году Джесси Дэниел Эймз и соосновалели Ассоциации южных женщин за предотвращение линчевания решили вовлечь массы белых женщин из южных штатов в кампанию по разгрому расистских группировок. Они собрали свыше сорока тысяч подписей под клятвой членов Ассоциации:

> «Мы объявляем линчевание преступлением, не имеющим оправдания, разрушительным для всех принципов демократии, ненавистным и чуждым всем идеалам религии и человечности, разлагающим и унизительным для каждого, кто в нем участвует... Общественное мнение слишком легко приняло заявление линчевателей и бандитов о том, что они действуют исключительно в защиту женщин. В свете фактов мы не можем больше ни допустить, чтобы это заявление прошло без возражений, ни позволить тем, кем движет личная месть и жестокость, совершать акты насилия и беззакония от имени женщин. Мы торжественно клянемся сформировать новое общественное мнение на Юге, которое ни по какой причине не простит актов насилия, совершаемых толпой или линчевателями. Мы научим своих детей дома, в школе и в церкви новому толкованию закона и религии; мы поможем всем официальным лицам выполнять присягу, которую они дают при вступлении в должность, и, наконец, мы поддержим образовательную программу любого министра, редактора, школьного учителя и гражданина-патриота, направленную на искоренение линчеваний и самосудов навечно с нашей земли»[61].

Эти бесстрашные белые женщины натолкнулись на противостояние, враждебность и даже угрозы физической расправы. Их

вклад в общую кампанию против линчевания неоценим. Без их постоянных петиций, писем, собраний и демонстраций волна линчевания не обратилась бы вспять так быстро. Тем не менее, когда Ассоциация женщин южных штатов за предотвращение линчевания возникла, негритянские женщины вели борьбу уже сорок лет или дольше и почти столько же они призывали своих белых сестер присоединиться к ним. Самое слабое место в исследовании проблем изнасилования Сьюзен Браунмиллер – абсолютное игнорирование усилий негритянских женщин в движении против линчевания. И если Браунмиллер справедливо хвалит Джесси Дэниел Эймз и Ассоциацию женщин южных штатов, то она лишь мимоходом упоминает Айду Б. Уэллз, Мэри Черч Тэррелл или Мэри Толберт и «Борцов против линчевания».

В то время как Ассоциация женщин южных штатов за предотвращение линчевания была запоздалой реакцией на обращения негритянских сестер, их далеко идущие достижения являются драматической иллюстрацией той особой позиции, которую белые женщины занимают в борьбе с расизмом. Когда Мэри Толберт и ее «Борцы против линчевания» протягивали им руку, то ожидали, что те смогут быстрее идентифицировать себя с делом чернокожих, так как они тоже испытывают угнетение как женщины. Кроме того, линчевание как ужасающее орудие расизма служило укреплению мужского господства.

> «Экономическая зависимость, занятие только «изысканным, утонченным, женским», умственная деятельность ни в какой иной сфере, кроме домашней, — все эти налагаемые мужчиной ограничения имели большее отношение к женщинам на Юге и соблюдались там более строго, чем в любой другой части страны»[62].

Борцы против линчевания, вскрывая расистские манипуляции обвинением в изнасиловании, вовсе не намеревались прощать тех отдельных негритянских мужчин, кто действительно совершил сексуальное насилие. Уже в 1894 году Фредерик Дуглас предупреждал, что его высказывания против мифа о черном насильнике не должны быть неправильно истолкованы как защита самого изнасилования.

> «Я не выставляю негров святыми и ангелами. Я не отрицаю, что они способны совершить преступление, приписываемое им, но совершенно отрицаю, что они более склонны к совершению такого преступления, чем любая другая разновидность человеческого рода… Я не защитник всякого человека, виновного в этом «зверском преступлении, но я — защитник цветных как класса»[63].

Возрождение расизма в середине 1970-х годов сопровождалось воскрешением мифа о черном насильнике. К сожалению, этот миф иногда использовался белыми женщинами в борьбе с сексуальным насилием. Рассмотрим, например, заключительный пассаж главы «Вопрос расы» из книги Сьюзен Браунмиллер:

> «Распространенность изнасилования в сочетании с угрожающим призраком насильника, в частности пресловутого негритянского мужчины, который сегодня именно этим укрепляет свою мужественность, следует понимать как механизм угнетения, направленный против свободы, независимости и устремлений всех женщин, белых и черных. Перепутье расизма и сексизма должно было быть жестоким местом встречи. Бесполезно делать вид, что его не существует»[64].

Вызывающее искажение Браунмиллер таких исторических случаев, как дело скоттсборской девятки, Уилли Маги и Эмметта Тилла, направлено на то, чтобы рассеять сочувствие к чернокожим мужчинам, которые являются жертвами ложных обвинений в изнасиловании. Что касается Эмметта Тилла, она (Браунмиллер) явно склоняет нас к выводу, что если бы этого четырнадцатилетнего мальчика не убили выстрелом в голову и не сбросили бы в реку Таллахачи после того, как он присвистнул при встрече с белой женщиной, он, вероятно, преуспел бы в изнасиловании другой белой женщины.

Браунмиллер пытается убедить читателей, что абсурдные и эпатирующие слова Элдриджа Кливера, который называет изнасилование «бунтарским актом против белого общества», — типичны. Похоже, что она нарочно хочет вызвать в воображении своих читателей армию негритянских мужчин с эрегированными пенисами, несущихся на полной скорости к ближайшему удобно расположенному местонахождению белых женщин. В рядах этой армии — дух Эмметта Тилла, насильник Элдридж Кливер и Имаму Барака, который однажды написал: «Подойди, черный дада нигилизм. Изнасилуй белых девушек. Изнасилуй их отцов. Перережь глотки матерям». Но Браунмиллер идет дальше. Она причисляет к насильникам не только Келвина Хэрнтона, чья книга, несомненно, сексистская, но и, среди прочих, Джорджа Джексона, который никогда не пытался оправдать изнасилование. Идеи Элдриджа Кливера, доказывает она,

> «...отражают одну из тенденций среди негритянских мужчин-интеллектуалов и писателей, ставшую довольно модной в конце 1960-х годов и с удивительным энтузиазмом принятую белыми мужчинами-радикалами и некоторыми участниками интеллектуального истеблишмента белых как совершенно «приемлемое оп-

> равдание изнасилования, совершенного чернокожими»[65].

Дискуссия Сьюзен Браунмиллер на темы насилия и расы бездумна до полного слияния с расизмом. Претендуя на защиту всех женщин, она иногда становится в позицию защиты белых женщин, не видя, что из этого следует. Разоблачительным примером является ее интерпретация дела скоттсборской девятки. Как указывает сама Браунмиллер, эти девять юношей, обвиненных в изнасиловании и осужденных за него, провели долгие годы своей жизни в тюрьме, так как две белые женщины лжесвидетельствовали, давая показания в суде. Тем не менее она не высказывает ничего, кроме презрения к этим чернокожим и движению в их защиту, а ее сочувствие двум белым женщинам бросается в глаза.

> «Левые яростно боролись за свои символы расовой несправедливости, делая «сбитых с толку» героев из горстки жалких, полуграмотных парней в когтях юриспруденции южных штатов, которые только хотели уйти от возмездия»[66].

С другой стороны, две белые женщины, чьи лживые свидетельства отправили скоттсборскую девятку в тюрьму, были

> «…загнаны в угол толпой белых мужчин, которые уже верили в то, что изнасилование имело место. Растерянные и испуганные, они проводили ту же линию»[67].

Никто не отрицает, что женщинами манипулировали расисты Алабамы, но нельзя изображать их невинными пешками, освобожденными от ответственности за сотрудничество с силами расизма. Вставая на сторону белых женщин, независимо от обстоятельств Браунмиллер сама капитулирует перед расизмом. То, что она не сумела объяснить белым женщинам необходимость сочетать борьбу с расизмом с борьбой против сексизма, сегодня работает на руку расизму.

Миф о черном насильнике продолжает свою расистскую работу и в значительной степени виноват в том, что большинство теоретиков движения против насилия не думают о тех многочисленных анонимных насильниках, о ком не сообщалось в полицию, которые не предстали перед судом и не были осуждены. Коль скоро в центре их анализа насильники, которые известны, обвинены и арестованы, то чернокожие — и другие цветные — будут неизбежно считаться злодеями, ответственными за существующую эпидемию сексуального насилия. Анонимность, окружающую огромное большинство случаев изнасилования, рассматривают, следовательно, как статистическую подробность либо как тайну, значение которой недоступно.

Но все же, почему так много анонимных насильников? Не является ли эта анонимность привилегией мужчин, чье общественное положение защищает их от судебного преследования? Хотя и известно, что белые мужчины — рабочие, служащие, политики, доктора, профессора и т. д. — «пользуются» женщинами, которых они считают ниже себя по социальному положению, об их сексуальных проступках редко узнают в суде. Не может ли поэтому быть, что на долю этих мужчин из капиталистического и среднего классов приходится значительная часть изнасилований, о которых не сообщалось в полицию? Среди жертв этих изнасилований, без сомнения, немало негритянских женщин: их исторический опыт свидетельствует, что расистская идеология подразумевает открытое приглашение к насилию. Лицензию на изнасилование негритянских женщин во времена рабства давала экономическая власть рабовладельцев, поэтому стимул к изнасилованию — в классовой структуре капиталистического общества. В действительности, похоже, что мужчины из класса капиталистов и их партнеры из среднего класса имеют иммунитет к судебному преследованию, так как они совершают сексуальные посягательства с теми же не вызывающими сомнений полномочиями, которые делают правомерными их каждодневные посягательства на труд и достоинство рабочих.

Широкое распространение сексуального домогательства на работе никогда не было большим секретом. Действительно, именно на работе женщины — особенно когда они не объединены — наиболее уязвимы. Уже установив свое экономическое превосходство над подчиненными-женщинами, работодатели, менеджеры и мастера могут попытаться доказать эти полномочия на языке секса. То, что женщины из рабочего класса эксплуатируются более интенсивно, чем мужчины, делает их более уязвимыми для сексуального насилия, тогда как сексуальное принуждение одновременно усиливает их незащищенность перед экономической эксплуатацией.

Мужчин из рабочего класса независимо от цвета кожи может побуждать к насилию вера в то, что маскулинность дает им преимущество перед женщинами. Но поскольку они не обладают социальной или экономической властью (если это не белый мужчина, насилующий цветную женщину), гарантирующей им иммунитет к судебному преследованию, то этот стимул даже отдаленно не такой мощный, как у мужчин из класса капиталистов. Когда мужчины из рабочего класса принимают приглашение к изнасилованию, распространяемое идеологией мужского

превосходства, они берут взятку, иллюзорную компенсацию за свое бессилие.

Классовая структура капитализма поощряет мужчин, обладающих экономической и политической властью, становиться обычными агентами сексуальной эксплуатации. Сегодняшняя эпидемия сексуального насилия происходит в то время, когда класс капиталистов яростно защищает свое положение перед лицом глобальных и внутренних проблем. Расизм и сексизм — самые важные факторы во внутренней стратегии увеличивающейся экономической эксплуатации — получают беспрецедентную поддержку. Не случайно рост числа изнасилований идет параллельно с ухудшением положения трудящихся женщин. Их заработки по сравнению с заработками мужчин ниже, чем были десять лет назад. Распространение сексуального насилия — это жестокое лицо сексизма, который обязательно сопровождает эту экономическую атаку.

Посягательство на женщин зеркально отражает ухудшающееся положение цветных и расизм в юридической и образовательной сферах, а также факт игнорирования правительством этих проблем. Самым драматичным признаком нового наступления расизма является расцвет «Ку-клукс-клана» и связанная с ним эпидемия жестоких покушений на чернокожих, чикано, пуэрториканцев и коренных американцев. Современная волна изнасилований несет в себе необычайное сходство с этим расистским насилием.

С учетом сложности социального контекста сексуального насилия любая попытка воспринимать его как изолированное явление обречена на провал. Эффективная стратегия борьбы должна быть нацелена не только на искоренение изнасилования или даже сексизма, а на большее. Борьба с расизмом должна стать постоянной темой движения против изнасилования, и оно должно выступать в защиту не только цветных женщин, но и многих жертв расистского манипулирования обвинением в изнасиловании. Рост сексуального насилия говорит о глубоком и продолжающемся кризисе капитализма, и угроза изнасилования как проявление сексизма будет существовать до тех пор, пока общая дискриминация женщин будет оставаться основной опорой капитализма. Движение против изнасилования — от эмоциональной и правовой поддержки до самозащиты и образовательных кампаний — следует поместить в стратегический контекст, предусматривающий окончательный разгром монополистического капитализма.

Примечания

1 Nancy Gager and Cathleen Schurr, *Sexual Assault: Confronting Rape in America* (New York: Grosset & Dunlap, 1976), p. 1.
2 Michael Meltsner, *Cruel and Unusual: The Supreme Court and Capital Punishment* (New York: Random House, 1973), p. 75.
3 «The Racist Use of Rape and the Rape Charge». A Statement to the Women's Movement From a Group of Socialist Women (Louisville, Ky: Socialist Women's Caucus, 1974), p. 5–6.
4 Lerner, *Black Women in White America*, p. 193.
5 См. Angela Davis, «JoAnne Little – The Dialectics of Rape». *Ms. Magazine*, Vol. III, No. 12 (June, 1975).
6 См. Chapter 1.
7 Aptheker, *A Documentary History*, Vol. 2, p. 552ff.
8 Lerner, *Black Women in White America*, p. 185–186.
9 Gertrude Stein, *Three Lives* (New York: Vintage Books, 1970. First edition: 1909), p. 86.
10 Eisen-Bergman, *op. cit.*, Part I, Chapter 5.
11 Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women and Rape* (New York: Simon and Schuster, 1975), p. 194.
12 «A Dozen Who Made a Difference», *Time*, Vol. 107, No. 1 (January 5, 1976), p. 20.
13 Brownmiller, *op. cit.*, p. 247.
14 Ibid.
15 Jean MacKellar, *Rape: The Bait and the Trap* (New York: Crown Publishers, 1975), p. 72.
16 Ibid. «В целом, на каждый зарегистрированный акт насилия, совершенный белым, приходится девять, совершенных черными. Черные мужчины, которые составляют одну десятую часть мирного населения США, совершают 90% зарегистрированных актов насилия».
17 Brownmiller, *op. cit.*, p. 213.
18 Ibid., p. 175.
19 Noreen Connell and Cassandra Wilson, editors, *Rape: The First Sourcebook for Women* by New York Radical Feminists (New York: New American Library, 1974), p. 151.
20 Diana Russell, *The Politics of Rape: The Victim's Perspective* (New York: Stein & Day, 1975).
21 Ibid., p. 163.
22 Winfield H. Collins, *The Truth About Lynching and the Negro in the South* (In Which the Author Pleads that the South Be Made Safe for the White Race) (New York: Neale Publishing Co., 1918), p. 94–95.
23 Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (New York: Bantam Books, 1971), p. 108.
24 Ibid., p. 108ff.
25 Ibid., p. 110.
26 Walter White, *Rope and Faggot: A Biography of Judge Lynch* (New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1929), p. 66.
27 Ibid.
28 Calvin Hernton, *Sex and Racism in America* (New York: Grove Press, 1965), p. 125.
29 Ibid., p. 124.
30 White, *op. cit.*, p. 91.
31 Ibid., p. 92.
32 Ibid., p. 86.
33 Ibid., p. 94.
34 Ida B. Wells-Barnett, *On Lynching* (New York: Arno Press & New York Times, 1969), p. 8.
35 Frederick Douglass, «The Lesson of the Hour» (памфлет опубликован в 1894). Перепе-

чатан под названием «Why is the Negro Lynched» in Foner, *The Life and Writings of Frederick Douglass*, Vol. 4, p. 498–499.

36 Ibid., p. 501.
37 Ibid.
38 Ibid.
39 Ibid., p. 502.
40 Collins, *op. cit*., p. 58.
41 Gager and Schurr, *op. cit*., p. 163.
42 Ibid.
43 Wells-Barnett, *On Lynching*, p. 59.
44 Foner, *The Life and Writings of Frederick Douglass*, Vol. 4, p. 503.
45 Ibid., p. 499.
46 *Lynchings and What They Mean*, General Findings of the Southern Commission on the Study of Lynching (Atlanta: 1931), p. 19.
47 Quoted in Lerner, *Black Women in White America*, p. 205–206.
48 Franklin and Starr, *op. cit*., p. 67.
49 Wells-Barnett, *On Lynching*, p. 57.
50 Ibid., p. 8.
51 Wells, *Crusade for Justice*, p. 149.
52 Ralph Ginzburg, *One Hundred Years of Lynchings* (New York: Lancer Books, 1969), p. 96.
53 Wells, *Crusade for Justice*, p. 63.
54 См. Chapter 8.
55 Wells, *Crusade for Justice*, p. 218.
56 Lerner, *Black Women in White America*, p. 205–211.
57 Ibid., p. 215.
58 См. Jessie Daniel Ames, *The Changing Character of Lynching*, 1931–1941 (New York: AMS Press, 1973).
59 Ibid., p. 19.
60 White, *op. cit*., p. 3.
61 Ames, *op. cit*., p. 64.
62 White, *op. cit*., p. 159.
63 Foner, *The Life and Writings of Frederick Douglass*, Vol. 4, p. 496.
64 Brownmiller, *op. cit*., p. 255.
65 Ibid., p. 248–249.
66 Ibid., p. 237.
67 Ibid., p. 233.

Перевод О. Рябкова выполнен по изданию:
Angela Davis, *Rape, Racism and the Myth of the Black Rapist*, in *Women, Race and Class*.
Vintage Books. A Division of Random House, 1981, p. 173–201.

Майкл
Месснер

Раса и этническая принадлежность как параметры в системе социальной стратификации находятся среди основных вопросов современной социологии.

Макс Вебер утверждал, что личный социальный статус зависит от социального статуса и степени власти, которой обладают различные группы. Именно эту зависимость личных возможностей от групповой (в данном случае расовой) принадлежности рассматривает Майкл Месснер, сотрудник программы мужских и женских исследований социологического факультета университета Южной Калифорнии.

Мужские исследования как особое направление в социальных науках возникли, вопреки популярному у нас мнению, не «в ответ» на женские исследования, а в результате осознания сложной стратификации внутри самой категории «мужчины». Первые работы по маскулинности были, в основном, сосредоточены не на белых муж-

Маскулинность и профессиональный спорт

Рост популярности женских и гендерных исследований привел к появлению новых исследований о мужчинах, в основном посвященных среднему классу (Brod, 1987; Kimmel, 1987). Как отмечает Брод (1983—1984) в своей статье о мужском движении как явлении среднего класса, для того чтобы мужские исследования стали значимыми для этнических меньшинств и рабочих, следует делать меньший упор на анализ индивидуальных изменений образа жизни и большее внимание уделять функционированию социальных институтов. Несмотря на то что институциональный анализ уже проник в мужские исследования, почти нет работ, посвященных такому истинно мужскому занятию, как профессиональный спорт (Messner, 1985; Sabo, 1985). Спорт как социальный институт — это не только идеальная возможность для изучения мужчин и маскулинности. Его тщательный анализ дает возможность выявить расовую и классовую динамику.

В начале 70-х гг. работы Эдвардса (Edwards, 1971, 1973) развеяли миф о том, что преобладание представителей негри-

чинах среднего класса как специфической научной проблеме (исходя из того, что «вся наука и так занимается только ими под видом категории «человек»), а на маргинализированных типах маскулинности, связанных с расовой/этнической принадлежностью или сексуальной ориентацией.

Работа «Маскулинность и профессиональный спорт» (1989) опубликована за два года до доклада 1991г. комиссии «XXI век» по афро-американским лицам мужского пола, который гласит, что черные мужчины имеют самую меньшую продолжительность жизни среди всех групп в Соединенных Штатах. Уровень безработицы среди них более чем в два раза превышает ее уровень среди белых мужчин; черные мужчины, имеющие диплом об образовании, в три раза чаще, чем их белые коллеги, становятся безработными. Приблизительно каждый четвертый мужчина в возрасте между двадцатью и двадцатью девятью находится в заключении; черные получают более длительные сроки заключения, чем белые, совершившие те же преступления.

Самоубийство стоит на третьем месте среди основных причин смерти молодых черных мужчин. С 1960 года число самоубийств среди них возросло почти в три раза, а среди черных женщин удвоилось. В то время как число самоубийств среди белых увеличивается с возрастом, среди черных это в основном характерно для молодежи.

Многие черные мужчины преждевременно умирают от двенадцати, в основном излечимых, заболеваний. Почти треть черных семей в Америке живет за чертой бедности. Половина черных детей рождается в бедности и проводит свою юность в тех же условиях.

Когда американское общество осознало, что все изложенное свидетельствует о существовании структурных ограничений и

тянской расы в некоторых видах спорта свидетельствует об исчезновении расизма как институализированного явления. В настоящее время в спортивной социологии признано, что такие социальные институты, как СМИ, система образования, экономика и (последнее и наиболее спорное добавление в этот список) сама негритянская семья, систематически отправляют непропорционально большое количество темнокожих молодых людей в футбол, баскетбол, бокс, бейсбол, где они, попадая на малопрестижные места в группы риска, нещадно эксплуатируют свои физические возможности и, полностью исчерпав себя, в конце концов еще в молодом возрасте оказываются вышвырнутыми из спорта, не имея профессиональных навыков для конкуренции на рынке труда (Edwards, 1984; Eitzen and Purdy, 1986; Eitzen and Yetman, 1977).

Хотя популярность спортивных занятий связана с расовой принадлежностью, более существенными представляются различия в социальном статусе, образовании и возрасте. Первичный анализ, проведенный Рудманом (Rudman, 1986), выявил значительные различия в ориентации на спортивную карьеру между белыми и темнокожими. Оказалось, что чернокожие относятся к спорту с большим почтением, более активно занимаются им и с большим интересом наблюдают за спортивной жизнью, на них

об отсутствии реальных равных возможностей для различных социальных групп, а не является результатом «неблагоприятного стечения обстоятельств», была разработана политика «положительного действия». Она предполагает предпочтение при приеме на работу, выделении стипендий и т. п., при прочих равных условиях, представителям групп, находящихся в неблагоприятной социальной обстановке. Считается, что им в целом понадобилось приложить больше усилий, чем представителям менее дискриминируемых групп, чтобы добиться одинакового с ними профессионального статуса, уровня образования и так далее. Социологи спорят по поводу того, является ли политика положительного действия реальной возможностью перестроить социальный порядок и устранить структурный разрыв между белыми и цветными.

большое влияние оказывают результаты спортивных соревнований. Однако при внесении в этот анализ факторов возраста, образования и принадлежности к социальному слою выяснилось, что раса не является определяющей в различии между белыми и черными. Увлеченность спортом у темнокожих связана с их принадлежностью к малообеспеченным социальным группам.

В 80-х годах больше внимания вновь стало уделяться культурным, а не структурным предпосылкам (и способам решения) проблем, возникающим в негритянском обществе. Приверженцы культурного подхода считают, что повышенное внимание к спорту в негритянской среде привело к появлению у миллионов темнокожих молодых людей необоснованных надежд. Они призывают семью и общество, более рационально оценив реальность, не отбрасывать другие возможности и отмечают, что у темнокожих уже есть и другие ролевые модели, в то время как профессиональный спорт в лучшем случае лишь рулетка.

Критики теории культурного подхода считают его главными недостатками консерватизм и поиск козла отпущения. Но, с другой стороны, он может служить ответом тем, кто считает темнокожих спортсменов не более чем бездумными пешками во всемогущей системе, где личная активность ничего не значит. В работах Грюно (Gruneau, 1983) было высказано мнение, что спорт

должен изучаться в свете теории, рассматривающей людей как активных субъектов, которые действуют в рамках исторически сформированных структурных предпосылок. Теория Грюно отрицает примитивное представление о спорте как о мире абсолютного угнетения или царстве абсолютной свободы. Вместо этого, считает он, необходимо понять, как и почему участники делают определенный выбор и конструируют свою идентичность в рамках определенных институтов.

Ни один из этих подходов не учитывает, каким образом гендер (пол) влияет на тот выбор, который делают мужчины. В рамках спортивной социологии пол в его взаимодействии с социальной группой и расой обычно игнорируется или считается самим собой разумеющимся, кроме случаев исследования женщин-спортсменок. Социологи, которые пытаются серьезно исследовать проблему опыта чернокожих в целом и в профессиональном спорте в частности, сосредоточивали свое внимание преимущественно на элементе «черный», а не на элементе «мужчина». Хар и Хар (Hare and Hare, 1984), например, рассматривают маскулинность как биологически обусловленную тенденцию к исполнению ролей кормильца и защитника, которой у черных мужчин не позволяют развиться социальные и экономические препятствия. Стейплз (Staples, 1982) считает, что мужественность конструируется социально, но это происходит само собой, и сосредоточивает внимание на тех препятствиях, которые мешают черным мужчинам эффективно исполнять свою роль. Эти теории маскулинности не учитывают взаимодействия мужской роли с теми структурными ограничениями, которые и загоняют черных мужчин в рамки разрушительного образа жизни (Franklin, 1984; Majors, 1986).

В своей статье я рассматриваю соотношение между мужской идентичностью, расой и классовой принадлежностью на основе свидетельств бывших спортсменов. Описав вкратце методику исследования, я затем рассмотрю сходство и различие в опыте и поведении людей разных рас и социальных групп. Вместе этот опыт и поведение конструируют то, что Коннелл (Connell, 1987) называет «гендерным порядком». Профессиональный спорт представляется мне деятельностью, в процессе которой происходит манифестация различий между мужчинами и женщинами, а также доминирование первых над вторыми и в то же время дистанцирование нормативной маскулинности (белый, гетеросексуальный, среднего класса) от маргинальной и подчиненной.

Методология исследования

В период с 1983 по 1985 год я провел 30 глубинных интервью с бывшими спортсменами. Моей целью было дополнить концепцию мужской идентичности Левинсона (Levinson, 1978), в особенности исследовать формирование маскулинности и те изменения, которые она претерпевает, взаимодействуя с социальным миром профессионального спорта. Большинство из проинтервьюированных мной занимались самыми популярными в США видами спорта: футболом, баскетболом, бейсболом и атлетикой. Все они оставили профессиональный спорт по крайней мере за 5 лет до интервью.

Возраст опрошенных колебался от 21 до 48 лет, в среднем составив 33 года. 14 из них были белыми, 14 — черными, 2 — латинос. 15 из 16 черных и латинос являлись выходцами из бедных семей, в то время как большинство (9 из 14) белых мужчин — из семей среднего класса. 12 занимались спортом в школе, 11 — в колледже, 7 были профессиональными спортсменами. Все они в определенный период своей жизни осознавали себя через принадлежность к спорту, следовательно, их можно считать профессиональными спортсменами.

Маскулинность и профессиональный спорт

Исследования, посвященные маскулинности и спорту, утверждают, что спорт превращает мальчиков в мужчин (Lever, 1976; Schafer, 1975). Они познают такие ценности, как соревновательность, сила воли, достижение победы любой ценой, т. е. культурно релевантные элементы мужественности. Наряду с некоторыми важными догадками эти ранние исследования страдали ограниченностью, навязанной теорией половых ролей, согласно которой мальчики, впервые пришедшие в спортивный зал, представляют собой чистый лист, на котором будет «напечатана» маскулинность. Это упрощенный подход. На самом деле молодые люди приходят в спорт с уже сформировавшейся гендерной идентичностью, которая укрепляется в процессе развития личности (Chodorow, 1978; Gilligan, 1982). Как ни парадоксально, индивидуализация завершается только через общение с другими людьми, на что указывал Бенджамин (Benjamin, 1988). Таким образом, хотя основная задача маскулинности — в развитии интерактивной личности и окончательном разграничении себя и другого, она может быть осуществлена только через взаимодействие с другими людьми.Согласно моему исследованию, для мужчин мир профессионального спорта, подчиняющийся стро-

гим правилам, становится средой, которая дает им возможность создать свою мужскую интерактивную идентичность.

Все опрошенные говорили об эмоциональной необходимости общения с другими мужчинами, которое давал им спорт. Вначале важны были не столько победы, просто было «здорово» заниматься спортом со своим отцом, старшим братом, или дядей, или же со своими ровесниками. Как сказал один белый мужчина из семьи среднего класса, для него очень важно было просто находиться в компании друзей. 32-летний мексиканец из бедной семьи, чья мать умерла, когда ему было 9 лет, выразил это более емко:

> «Что сделал спорт для меня? Он дал мне настоящую семью. Играя в юношеской лиге или просто играя с соседскими ребятами, я получал именно то, что хотел, что-то вроде сплоченности».

Таким образом, спортивные соревнования изначально обещают «что-то вроде сплоченности», но в возрасте 9—10 лет менее способные мальчики уже отсеиваются жесткой конкурентной и иерархической системой профессионального спорта. Те, кто добивались успеха, получали признание старших (особенно отцов и старших братьев) и авторитет среди ровесников. Они с еще большим энтузиазмом занимались спортом, осознав, что признание и одобрение окружающих — награда за успехи. Подобное внимание было толчком к становлению победителя, т. к. участие и победа (доминирующие ценности спорта) становились особенно важными; но были такие, для кого подобное давление портило или уничтожало удовольствие от занятий спортом (Messner, 1987a, 1987b).

При объяснении раннего вовлечения мальчиков в профессиональный спорт нельзя обойтись без феминистской психоаналитической теории мужественности и теории развития, однако выбор и контуры жизненного пути не могут определяться только императивами первичной гендерной идентичности. Как отмечали Рубин (Rubin, 1985) и Левинсон (Levinson, 1978), необходимо учитывать, что мужская идентичность формируется во взаимодействии внутренних (психологическая амбивалентность) и внешних (социальных, исторических, институциональных) факторов.

Для изучения влияния социальной среды я поделил респондентов на 2 группы. В первой было 10 мужчин из достаточно обеспеченных, преимущественно белых, семей среднего класса. Во второй группе было 20 мужчин из более низких слоев общества, преимущественно принадлежащих к национальным меньшинствам, из бедных или из рабочих семей. Я обнаружил сход-

ство жизненного опыта и мотивации мужчин из бедных слоев независимо от расы, но в то же время и свидетельства общей расовой динамики, не связанной с принадлежностью к различным социальным слоям. Однако моя выборка была недостаточно велика для того, чтобы рассматривать отдельно расу и класс, и поэтому я выделил 2 группы по общественному положению.

Рассматривая эти две группы, я сделаю акцент на старших классах школы. В этот решающий период спорт может стать определяющим моментом, когда молодой человек начинает оценивать ситуацию и делать выбор относительно своего будущего. Именно в этом возрасте многие молодые люди решают: выбрать спортивную карьеру или же отказаться от нее.

Мужчины из высших социальных групп

Детские мечты стать в один прекрасный день профессиональным спортсменом разделялись почти всеми участниками интервью, однако осуществить их было нелегко. Мир спорта чрезвычайно иерархичен. Пирамида спортивной карьеры сужается по мере восхождения от школы к колледжу, а затем к профессиональному уровню (Edwards, 1984; Haris and Eitzen, 1978; Hill and Lowe, 1978). Шансы достижения профессионального статуса в спорте приблизительно таковы: 4/100 000 – для белых мужчин, 2/100 000 – для черных и 3/1000 000 – для американцев мексиканского происхождения (Leonard and Reyman, 1988).

Для многих молодых спортсменов мечта стать профессионалами разбивается очень рано, когда тренер сообщает, что они недостаточно рослые, сильные, быстрые или тренированные для достижения высокого уровня. Но 6 представителей высших социальных групп, у которых я брал интервью, не дожидались, пока тренер их отсеет. В старших классах школы или в колледже они приняли сознательное решение направить свои усилия в другую область, чаще всего на образование и профессиональную карьеру. Решение не делать спортивную карьеру было связано с пониманием незначительности их шансов достичь в этом серьезного успеха. Так, 28-летний белый выпускник университета сказал:

> «Еще подростком я начал осознавать, что я хороший игрок, может быть, даже один из лучших в моей команде, однако я понимал, что по стране таких очень много и что лишь очень немногие попадут в профессиональный спорт. В школе я всегда мечтал стать «профи», был серьезным спортсменом, много работал, но я знал, что меня это ни к чему не приведет – в профессиональный футбол я играть не буду».

32-летний белый преподаватель спорта в частном колледже когда-то был успешным бейсболистом. Вопреки пристальному вниманию товарищей-профессионалов к его успехам, он решил отказаться от бейсбольной карьеры и продолжить обучение для получения диплома преподавателя. Вот как он объяснил свое решение:

> «В то время я понял, что занятия бейсболом — пустая трата времени, все равно что мочиться на ветру. Мне было 22 года, женат, с ребенком. Я не хотел выкинуть 4—5 лет в ущерб семье, малолетнему ребенку. Я не видел в себе суперзвезду, так что игра не стоила свеч. Поэтому я пошел учиться дальше, я считал, что так для меня будет лучше».

Но, пожалуй, наиболее впечатляющей была история ученика старших классов, блестящего спортсмена, обладавшего титулом «Мистер всемогущий» в спорте. Он был капитаном баскетбольной, футбольной и бейсбольной команд своей школы и получил награды в каждом из этих видов спорта. Этот белый молодой человек из семьи среднего класса был отмечен прессой и восхвалялся своей командой и друзьями за спортивные достижения, а ряд университетов предложил ему стипендии. Но к окончанию школы он решил бросить спортивную карьеру. Вот что он говорил:

> «Я не хотел становиться звездой, считал, что оно того не стоит. Все это хорошо в школе, но по большому счету я считал, что это несерьезно. Поэтому я решил как можно скорее стать зубным врачом».

На втором курсе баскетбольный тренер почти убедил его продолжать, но в конечном итоге он решил этого не делать:

> «Я подумал, что будет, если я поиграю в баскетбол года два. Я ведь не собираюсь становиться профессиональным спортсменом и рискую потерять шанс поступить на стоматологическое отделение, если буду играть». Через три года он закончил колледж, получил диплом дантиста и теперь, в свои неполные 30 лет, он снова воплощение американской мечты — профессионал, имеющий семью, дом и членство в загородном клубе.

Как и почему многие удачливые спортсмены-мужчины из обеспеченных семей приходят к выводу, что спортивная карьера — напрасное занятие? Как и почему принимают они решение уйти из спорта и посвятить себя получению образования и достижению профессиональных целей? Средние социальные слои с их высокой оценкой образования и дохода показывают своим детям, что у них есть выбор и что спортивная карьера — не самый

лучший шанс из существующих. Если подросток считает спорт приемлемой перспективой, в рамках которой можно самоутверждаться, то юноша и молодой человек из высших социальных групп просто переносят те же надежды в другой институциональный контекст: на образование и профессиональную карьеру.

Для мужчины из обеспеченной среды, решившего не идти в профессионалы, спорт остается важным по двум причинам. Во-первых, будучи блестящим спортсменом в школе или в колледже, он подкрепляет свой авторитет мужественностью, которая *дополняет* его профессиональный статус. Некоторые мужчины выбрали местом проведения интервью свои офисы, где выставлены награды, полученные ими за спортивные достижения. В школе и колледже они, возможно, казались им мелочами, но многие, добившись профессионального успеха, говорят о том, что спорт помог им преуспеть, «открыв многие двери» в обществе и карьере. Фарр (1988) в своем исследовании, посвященном мужским компаниям и «тусовкам», показывает, как спорт выступает в роли объединяющего фактора, активизирующего мужское начало, в привилегированных слоях и помогает сохранять связи даже спустя годы после отказа от спортивной карьеры. Образованные, сделавшие блестящую карьеру мужчины, по данным Фарра, редко откровенно выражают сексистские, расистские или классовые взгляды, в отношениях с женщинами они стремятся самораскрыться и смеются над преувеличением роли мужского начала. Но хотя внешне они соответствуют тому, что Плекк (Pleck) называет «современным образом мужчины», неформальные отношения внутри их мужских групп способствуют конструированию их гендерного и классового статуса посредством создания четкой границы между ними, женщинами и мужчинами из более низких слоев. Доминирующее положение этих мужчин, основывающееся на ритуальных формах мужского общения (дружба, соперничество), было изначально предопределено еще в юношестве, при занятиях привилегированными видами деятельности в своих компаниях (Farr, 1988:265).

Во-вторых, помимо объединения взрослых обеспеченных людей на основе доминирующего положения в обществе, спорт является частью гендерных отношений. Большинство мужчин продолжают следить за спортивными событиями, обсуждать их и чувствовать свою принадлежность к этой сфере деятельности даже спустя годы после завершения спортивной карьеры. Спорт как зрелище является важнейшим фактором, который поддерживает традиционную концепцию мужского превосходства, в последнее время оспариваемую женщинами. Вот как сказал 32-летний

белый мужчина-служащий об одном наиболее «устрашающем» футболисте* наших дней:

> «Женщина может выполнять ту же работу, что и я, может даже быть моим боссом, но будь я *проклят*, если она сможет выйти на футбольное поле и принять удар от Ронни Лотта».

Жесткие виды спорта как зрелище поддерживают связь между мужчинами в плане превосходства над женщинами, в то же время помогая создавать и выделять различия между разными формами маскулинности. Приведенное высказывание четко определяет Ронни Лотта как *мужчину*, и основой этой идентификации является *жесткое мужское тело.* Как утверждает Коннелл (Connell, 1987:85), спорт — это важнейший профессиональный институт для выражения маскулинности. Именно здесь мужское доминирование над женщинами становится «естественным» и связывается с социальным распределением насилия. Спорт подавляет природное равенство полов, конструирует различия, а затем, в значительной степени при помощи СМИ, выстраивает вокруг них структуру символов и толкований, которые их обосновывают (Hargreaves, 1986).

Важно то, что говоривший о Ронни Лотте осознавал, что и он (и, возможно, 99% мужского населения США) был, как и многие женщины, просто не в состоянии «отбить удар» Ронни Лотта и признаться в этом. Для мужчин из среднего класса «крутые парни» типа Рэмбо и Ронни Лотта являются героями, которые доказывают, что «мы, мужчины», превосходим женщин. В то же время они играют роль «этого примитива», по сравнению с которым мужчины из более высоких слоев общества чувствуют себя «современными» и «цивилизованными».

Таким образом, спорт сохраняет свою значимость для мужчин из высших социальных групп со школьных лет до взрослого состояния. Но, и это важно, к старшим классам школы или к университету большая часть этих молодых людей поняли, что профессиональный спорт — *не для них*. Культурные ценности среднего класса направляют их устремления в более «разумную» область образования и профессиональной карьеры, со спортом не связанной. Спорт же остается очень важным для создания и осознания их статуса и среди таких же привилегированных, как они, и в карьере. Спорт как публичное зрелище является основным моментом, вокруг которого создается и становится общепринятой идеология мужского превосходства над женщинами и превосходства богатых над бедными.

* Имеется в виду американский футбол, где значительная часть времени отводится силовой борьбе (прим. ред.).

Мужчины из низших социальных групп

Для молодого человека из менее обеспеченной семьи успех в спорте не является лишь доказательством маскулинности, для него это часто единственная надежда занять подобающее мужчине общественное положение. 34-летний черный водитель автобуса был звездой в трех видах спорта во время учебы в школе, но у него не было ни соответствующего аттестата, ни денег, чтобы попасть в колледж, поэтому он принял предложение играть в бейсбольной команде американских военно-морских сил. В результате он попал во Вьетнам, где ему гранатой оторвало четыре пальца на той руке, которой он всегда подавал. Оглядываясь назад, он верил, что его юношеское увлечение спортом, наплевательское отношение к учебе имели смысл:

> «Спорт откроет вам любую дверь, вовсе не обязательно иметь мозги. Я никогда не думал, что, когда оставлю спорт, стану, например, специалистом по компьютерам и тогда буду зарабатывать много денег. Единственное, что я мог делать и при этом жить нормально, — это заниматься спортом… получить контракт, и тогда не важно, первый ты или третий в команде, ты просто хорошо получаешь. Я как раз этого хотел: нормально жить, и единственным способом достичь этого был спорт. Я попытался. У меня ничего не получилось, но я ведь пытался».

Сходной и даже более трагичной является история, рассказанная 34-летним чернокожим, который сейчас сидит в тюрьме. После того как в 20 лет он повредил колено и его спортивная карьера закончилась, а вместе с ней рухнули мечты стать звездой футбола, он решил, что все же может быть «богатым и знаменитым», грабя банки. В школе и в колледже он был неисправимым неучем:

> «Я почти не ходил на занятия, но мне все равно ставили тройки. Мои тренеры вели у нас некоторые предметы, и я думал про себя: ну и что из этого. Это ведь их работа. Я же спортсмен! Мне казалось, что я родился для этого, и все должны принимать это как данное».

Верно ли поступали молодые люди из малообеспеченных слоев, погружаясь с головой в спорт? Мое исследование показывает, что для них это было больше чем надежда на будущее. Есть и психологическое объяснение тому, что они выбирали спортивную карьеру. В старших классах социальные и этнические различия становились все более очевидными, особенно для тех, кто учился в многосословных школах. Машины, красивая одежда и

другие атрибуты привилегированного положения (символы статуса) были недоступны таким молодым людям, и это вело к тому, что спорт становился важнейшим средством на пути к обретению маскулинности и статуса. 36-летний белый из бедной неполной семьи, который стал играть в профессиональный бейсбол, не питал иллюзий относительно своего положения:

> «У меня была пара джинсов, и я носил их каждый день. Мне казалось, что все думают: у этого парня нет ничего, кроме его ливайсов, и он, наверное, работает в кафетерии, чтобы пообедать. Может быть, из-за этого я и был таким застенчивым. Но когда я пришел в спорт, все стало по-другому, и, может, поэтому я стал неплохим спортсменом. Когда я туда попал, мне выдали одежду для игры в футбол, баскетбол и бейсбол, и я уже не волновался, как я выгляжу, потому что важен был я, именно я, который сражался и побеждал, а не моя одежда. Наверное, это меня и привлекало в спорте».

Аналогичную историю о том, как неуверенно он себя чувствовал, рассказал 41-летний черный мужчина, у которого за спиной 10-летняя спортивная карьера. Он, один из немногих чернокожих в преимущественно белой и обеспеченной школе, был уверен в том, что спорт — единственная арена, где его могут оценить по заслугам:

> «Я родом из бедной семьи и в то время очень переживал по этому поводу. Например, когда люди говорили: «Смотрите, да у него штаны грязные», я мог думать об этом целую неделю, но я надевал свои штаны и выходил на футбольное поле и думал, что сейчас я всем покажу, чего стою. И если для этого надо будет кому-то вмазать, что ж, я это сделаю. Все очень просто. Я хочу, как любой человек, чтобы меня уважали».

Слово «уважение» я слышал постоянно, когда разговаривал с мужчинами из бедных семей, особенно черными. Я понимаю это «уважение» как кристаллизацию потребности мужчины в самореализации через достижение определенного положения в обществе, существующем в условиях классового и расового неравенства и предрассудков. Ситуация в образовании и небольшие финансовые возможности делают для таких молодых людей выбор спортивной карьеры наиболее рациональным.

Этот вывод неприменим к молодым женщинам из бедных семей. Данкл (Dunkle, 1985) отмечает, что начиная со средних классов школы и до взрослого состояния чернокожие молодые люди делают ставку на спорт, в то время как девушки — на образование. Здесь прослеживается половая динамика, которая управляет подростковыми группами и заставляет мальчиков це-

нить спортивные достижения выше образования.

Франклин (Franklin, 1986) пишет о том, что многие внутригрупповые ценности черных молодых людей (неуважение к мирному разрешению споров, презрение к духовной культуре) содействуют сужению их взглядов относительно желаемого социального положения, особенно достижению его при помощи образования. В моем исследовании 42-летний черный мужчина, который получил стипендию для поступления в колледж благодаря своим спортивным достижениям и стал успешным профессионалом, говорит:

> «Уже к концу начальной школы тебя считают либо спортсменом, либо разбойником, либо книжным червем. Совершенно необходимо, чтобы в тебе видели человека, имеющего способности в какой-либо области. И, в общем-то, *не престижно* быть книжным червем. С книгами у меня все было хорошо, но я был как бы подпольным книжным червем, а в спорте я был *кем-то* и поэтому много над этим работал».

Для многих малообеспеченных молодых людей низкая квалификация школ, отношение учителей и тренеров, а также крайне негативное отношение к образованию в их собственных компаниях делает маловероятным достижение каких-либо успехов в учебе. Спорт между тем становится ареной, где они пытаются зарекомендовать себя как «крутые». Бака Зинн (Baca Zinn, 1982) и Майорс (Majors, 1986) показали в своих исследованиях, посвященных чернокожим и американцам мексиканского происхождения, что для молодых людей с низким социальным статусом при отсутствии общественно признанных показателей, которые характеризуют их как настоящих мужчин, особенно важное значение приобретают внешность, особый стиль, экспрессивность. То, что Майорс называет «крутой позой» (попытка казаться «крутыми»), у черных мужчин часто агрессивное мужское самоутверждение. Это самоутверждение нередко встречается в таком социальном контексте, когда молодой человек осознает существование социального неравенства. Черный водитель автобуса, подтверждая вышесказанное, говорит:

> «Понимаете, у богатых есть деньги, чтобы делать то, что им хочется. Я же использую свои способности. Если вы чего-то от меня хотите, узнать что-нибудь о спорте, я научу вас, но за это вы должны угостить меня ланчем, разрешить попользоваться вашей машиной. Понимаете, что я имею в виду? В школе я и так получал, что хотел. Меня уважали. Когда я куда-то приходил, люди говорили: «Смотрите, это Митч Харрис, тот самый сукин сын».

Майорс (Majors, 1986) утверждает, что, хотя «крутая поза» представляет собой технику выживания во враждебном окружении, результатом такого куража становится тупиковая ситуация (в смысле получения образования и работы). Можно сделать вывод, что реакция представителей низших слоев на узкий диапазон возможностей, реакция, которая коренится в ненадежности, неопределенности и двойственности их маскулинности, приводит многих молодых людей к таким рискованным занятиям, как спорт.

Обобщение и заключение

Я полагаю, что в социальной среде со значительным классовым и расовым расслоением выбор спортивной карьеры или отказ от нее определяется рациональной оценкой приемлемых способов достижения маскулинного статуса. Почти для всех мужчин из низших слоев этот статус и уважение, которых они достигали с помощью спорта, являются временными и не дают возможностей дальнейшего продвижения. Тем не менее попытки отбить охоту от спортивной карьеры у молодых темнокожих парней, по всей видимости, обречены на провал до тех пор, пока игнорируются существующие социальные ограничители. Несмотря на возрастающее количество черных в неспортивных профессиях, в 80-е годы их возможности найти работу уменьшились (Wilson and Neckerman, 1986). Также снизились их возможности получить не связанное со спортом высшее образование. В то время как темнокожие составляют 14% американцев в возрасте 18—24 лет, их процент в колледжах и в университетах упал до 8%. Для сравнения, в 1985 году черные составляли 49% всех баскетбольных игроков в колледжах и 61% баскетбольных игроков в заведениях, учреждавших спортивные стипендии (Berghorn). Для молодых черных мужчин более реально попасть в колледж в качестве спортсменов, чем благодаря усилиям в неспортивной деятельности.

Но было бы ошибочным считать, что достаточно создать социально-экономические условия, которые дадут возможность бедным копировать «разумный выбор» белых выходцев из среднего класса. Объективно подходя к этому вопросу, мы должны критически отнестись к самосознанию мужчин среднего класса, а не считать его нормативным стандартом маскулинности. Это невозможно без понимания того, как профессиональный спорт создает и легализует гендерные различия и неравенство.

Исследователи феминистской ориентации доказали, что профессиональный спорт является для мужчин всех слоев общества

таким средством повышения социального статуса, который недоступен молодым женщинам. Спорт, таким образом, служит мужским интересам, помогая создать и легализовать их доминирующее положение в обществе и по отношению к женщинам (Bryson, 1987; Hall, 1987; Theberge, 1987). Однако конкретные исследования показывают неоднородность спортивного опыта мужчин. В исследовании Брайана Пронгера (Brian Pronger, 1990) говорится о том, что гомосексуалисты относятся к спорту с иронией, не свойственной гетеросексуальным мужчинам. Мои исследования также подтверждают, что, хотя спорт важен как для бедных, так и для обеспеченных мужчин, налицо яркие различия в зависимости от социального слоя. Они возникают в результате того, что мужчины, прилагая усилия в спорте, в большей степени борются за определенное положение среди других мужчин, чем доказывают свое превосходство над женщинами. Как можно объяснить это кажущееся противоречие между феминистской точкой зрения, что спорт сплачивает мужчин в превосходстве над женщинами, и исследованиями, доказывающими, что разные группы мужчин относятся к спорту по-разному?

Ответ на этот вопрос требует осмысления взаимоотношений между разными формами доминирования и субординации. Спортивные социологи марксистского направления сводят все к упрощенному классовому анализу, а радикальные феминисты — к универсальности полового неравенства. Конкретное изучение спорта раскрыло сложную многослойную систему стратификации, складывающуюся из неравенства по признакам расы, класса, пола, сексуальности и возраста. В изучении этой реальности представляется полезной концепция гендерной стратификации (gender order) Коннелла (Connell, 1987), которая понимается как постоянно идущий процесс. Выходя за рамки статической теории половых ролей и редукционистской концепции патриархата, которая рассматривает мужчин как недифференцированную группу, притесняющую женщин, Коннел считает, что в любой период истории есть конкурирующие типы маскулинности: господствующие, маргинализированные, изгои. Маскулинность как способ доминирования (сложившийся исторически) конструируется во взаимоотношении с разными формами мужской субординации и женского самосознания. Доминирование мужчин над женщинами сплачивает их, но мужчины по-разному относятся к этому превосходству и по-разному пользуются его плодами.

Таковы основные положения, необходимые для анализа спорта с современных позиций. Используя концепцию гендер-

ной стратификации, можно объяснить, каким образом расовые, классовые, сексуальные, возрастные иерархии среди мужчин способствуют созданию и помогают узаконить их превосходство над женщинами и каким образом некоторых черных, рабочих или гомосексуальных мужчин лживые обещания разделения плодов господствующей маскулинности часто приводят в тупик маргинального и субординированного положения в рамках иерархии межмужского доминирования. Например, формирование у черного мужчины «позы крутого» (по определению Майорса) в спорте может интерпретироваться как личностное сопротивление одной из форм социального неравенства (расизму), но очевидно, что, реализуясь в виде социально доминирующей маскулинности, оно ведет в тупик. Майорс отмечает, что

> «крутая поза» дает неграм возможность выйти за пределы довлеющих условий и сформировать маскулинность. И все же она не дает им возможности жить и работать в более равных условиях ни с женщинами, ни в мужской иерархии».

Действительно, как показал Коннелл (Connell, 1990) в своем анализе феномена австралийского «железного человека», коммерчески успешный, признанный спортсмен может воплотить в себе все ценности современной культурной концепции господствующей маскулинности: физическую силу, успех, предполагающуюся гетеросексуальную мужскую силу. Мужчины из высших социальных групп, восхищаясь имиджем и положением преуспевающего спортсмена, тем не менее могут снисходительно относиться к нему как воплощению узколобой атавистической маскулинности. Их собственные спортивные успехи в молодости послужили сплочению с другими мужчинами для достижения статуса, который недоступен женщинам, а решение отказаться от спортивной карьеры значимо в укреплении их статуса относительно других мужчин. Будущие исследования роли и значимости спорта могут опираться на вывод о том, что участие в спортивных соревнованиях, а также спорт как зрелище служат формированию мужской солидарности в плане их доминирования над женщинами, а также создания иерархии различных форм маскулинности.

Литература

Baca Zinn, M. 1982. «Chicano Men and Masculinity». *Journal of Ethnic Studies* 10:29–41.

Benjamin, J. 1988. *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination.* New York: Pantheon.

Berghorn, F. J. et. al. 1988. «Racial Participation in Men's and Women's Intercollegiate Basketball: Continuity and Change, 1958-1985». *Sociology of Sport Journal* 5:107–24.

Brod, H. 1983–84. «Work Clothes and Leisure Suits: The Class Basis and Bias of the Men's Movement». *M: Gentle Men for Gender Justice* 11:10–12, 38–40.
Brod, H. (ed.). 1987. *The Making of Masculinities: The New Men's Studies*. Winchester, MA: Allen & Unwin.
Bryson, L. 1987. «Sport and the Maintenance of Masculine Hegemony». *Women's Studies International Forum* 10:349–60.
Chodorow, N. 1978. *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: University of California Press.
Connell, R. W. 1987. *Gender and Power*: Stanford, CA: Stanford University Press.
Connell, R. W. 1990. «An Iron Man: The Body and Some Contradictions of Hegemonic Masculinity». In *Sport, Men, and the Gender Order: Critical Feminist Perspectives*, edited by M. A. Messner and D. S. Sabo. Champaign. IL: Human Kinetics.
Dunkle, M. 1985. «Minority and Low-Income Girls and Young Women in Athletics». *Equal Play* 5:12–13.
Edwards, H. 1971. «The Myth of the Racially Superior Athlete». *The Black Scholar* 3 (November).
Edwards, H. 1973. *The Sociology of Sport*. Homewood, IL: Dorsey.
Edwards, H. 1984. «The Collegiate Athletic Arms Race: Origins and Implications of the Rule 48' Controversy». *Journal of Sport and Social Issues* 8:4–22.
Eitzen, D. S., and D. A. Purdy. 1986. «The Academic Preparation and Achievement of Black and White College Athletes». *Journal of Sport and Social Issues* 10:15–29.
Eitzen, D. S., and N. B. Yetman. 1977. «Immune From Racism?» *Civil Rights Digest* 9:3–13.
Farr, K.A. 1988. «Dominance Bonding Through the Good Old Boys Sociability Group». *Sex Roles* 18:259–77.
Franclin, C. W. II. 1984. *The Changing Definition of Masculinity*. New York: Plenum.
Franclin, C. W. II. 1986. «Surviving the Institutional Decimation of Black Males: Causes, Consequences, and Intervention», p. 155–70 in *The Making of Masculinities: The New Men's Studies*, edited by H. Brod. Winchester. MA: Allen & Unwin.
Gilligan, C. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Gruneau, R. 1983. *Class, Sports, and Social Development*. Amherst: University of Massachusetts Press.
Hall, M. A. (ed.). 1987. «The Gendering of Sport, Leisure, and Physical Education». *Women's Studies International Forum* 10:361–474.
Hare, N., and J. Hare. 1984. *The Endangered Black Family: Coping with the Unisexualization and Coming Extinction of the Black Race*. San Francisco, CA: Black Think Tank.
Hargreaves, J. A. 1986. «Where's the Virtue? Where's the Grace? A Discussion of the Social Production of Gender Through Sport». *Theory, Culture and Society* 3:109–21.
Harris, D. S. and D. S. Eitzen. 1978. «The Consequences of Failure in Sport». *Urban Life* 7: 177–88.
Hill, P. and B. Lowe. 1978. «The Inevitable Metathesis of the Retiring Athlete». *International Review of Sport Sociology* 9:5–29.
Kimmel, M. S. (ed.). 1987. *Changing Men: New Directions in Research on Men and Masculinity*. Newbury Park, CA: Sage.
Leonard, W. M. II and J.M. Reyman. 1988. «The Odds of Attaining Professional Athlete Status: Refining the Computations». *Sociology of Sport Journal* 5:162–69.
Lever, J. 1976. «Sex Differences in the Games Children Play». *Social Problems* 23: 478–87.
Levinson, D. J. 1978. *The Seasons of a Man's Life*. New York: Ballantine.
Majors, R. 1986. «Cool Pose: The Proud Signature of Black Survival». *Changing Men: Issues in Gender, Sex, and Politics* 17:5–6.
Majors, R. 1990. «Cool Pose: Black Masculinity in Sports». In *Sport, Men, and the Gender Order: Critical Feminist Perspectives*, edited by M. A. Messner and D. S. Sabo. Champaign, IL:

Human Kinetics.
Messner, M. 1985. «The Changing Meaning of Male Identity in the Lifecourse of the Athlete». *Arena Review* 9:31–60.
Messner, M. 1987a. «The Meaning of Success: The Athletic Experience and the Development of Male Identity», p. 193–209 in *The Making of Masculinities: The New Men's Studies*, edited by H. Brod. Winchester, MA: Allen & Unwin.
Messner, M. 1987b. «The Life of a Man's Seasons: Male Identity in the Lifecourse of the Athlete», p. 53–67 in *Changing Men: New Directions in Research on Men and Masculinity*, edited by M.S. Kimmel. Newbury Park, CA: Sage.
Pleck, J. H. 1982. *The Myth of Masculinity.* Cambridge: MIT Press.
Pronger, B. 1990. «Gay Jocks: A Phenomenology of Gay Men in Athletics». In *Sport, Men, and the Gender Order: Critical Feminist Perspectives,* edited by M. A. Messner and D. S. Sabo. Champaign, IL: Human Kinetics.
Rubin L. B. 1985. *Just Friends: The Role of Friendship in Our Lives*. New York: Harper & Row.
Rudman, W. J. 1986. «The Sport Mystique in Black Culture». *Sociology of Sport Journal* 3:305–19.
Sabo, D. 1985. «Sport, Patriarchy, and Male Identity: New Questions About Men and Sport». *Arena Review* 9:1–30.
Sabo, D., and R. Runfola (eds.). 1980. *Jock: Sports and Male Identity.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Schafer, W. F. 1975. «Sport and Male Sex Role Socialization». *Sport Sociology Bulletin* 4:47–54.
Staples, R. 1982. *Black Masculinity*. San Francisco, CA: Black Scholar Press.
Theberge, N. 1987. «Sport and Women's Empowerment». *Women's Studies International Forum* 10:387–93.
Wilson, W. J., and K. M. Neckerman. 1986. «Poverty and Family Structure: The Widening Gap Between Evidence and Public Policy Issues», p. 232–59 in *Fighting Poverty*, edited by S. H. Danzinger and D. H. Weinberg. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Перевод Е. Коршук выполнен по изданию:
Michael Messner, *Masculinities and Athletic Careers*,
in Gender and Society, march 1989, p. 71–88.

б*елл*
хукс

– известная черная исследовательница и писательница, взявшая псевдонимом имя своей бабушки, пишет его с маленькой буквы. Возможно, это означает: такая же, как все остальные черные американки, одна из многих. Во всяком случае посвящение книги «Феминистская теория: от края к центру» (1984) выглядит так:

Нам – сестрам:
Анджеле, Гвенде, Валерии, Терезе, Саре,
Всему, что мы разделили,
Всему, через что мы прошли,
Продолжающейся дружбе

Книга появилась в период, когда в ранее почти исключительно «белый» феминистский дискурс активно включились цветные женщины Америки, а затем постколониальных стран. Белл хукс начинает с рассуждений о том, что «феминизм в Соединенных Штатах никогда не исходил от женщин, наиболее сильно страдающих от сексистского угнетения; от женщин, которых ежедневно

Феминистская теория: от края к центру

Глава II. **Феминизм – движение против угнетения по признаку пола**

Центральной проблемой в феминистских дискуссиях является наша неспособность либо прийти к некоему единству мнений относительно того, что такое феминизм, либо принять определение (или определения), которое могло бы послужить моментом объединения. Не договорившись относительно определения (или определений), мы остаемся без надежного основания для построения теории или осуществления практики. Выражая свое разочарование по поводу отсутствия четких определений, Кармен Васкес (Carmen Vasquez) пишет в одном из своих последних эссе «К вопросу о революционной этике» (Towards A Revolutionary Ethics):

> «Мы не можем прийти к согласию даже по поводу того, что такое “феминистка”, не говоря уже о том, во что ей следует верить и как она определяет принципы, которые мы чтим. Это в духе американской капиталистической одержимости ин-

избивают – духовно, физически и психологически – и кто не в состоянии изменить условия своей жизни. Они составляют молчаливое большинство, которое принимает свой удел без какого-либо недоумения, без организованного протеста, без коллективного гнева. Бетти Фридан, проложившая своей «Загадкой женственности» (1963) путь возрождению феминизма в 1960-х гг., написала свою книгу так, как если бы этих женщин никогда не существовало. Знаменитая фраза Фридан «проблема без названия», которую часто цитируют при описании положения женщин, фактически относилась к группе белых замужних женщин, домохозяек, имеющих университетское образование и принадлежащих к среднему классу, которым надоело сидеть дома, делать покупки и заниматься мужем и детьми. Они хотели от жизни большего. Бетти Фридан заканчивала первую главу своей книги словами: «Мы не можем больше не слышать голоса женщин, говорящих: «Я хочу большего, чем муж, дети и дом». Это «большее» она определила как карьеру, но не задумывалась при этом, кто же придет в дом, если большое количество таких, как она, женщин будут освобождены от домашнего труда и получат равные с белыми мужчинами возможности профессиональной карьеры. Она не говорила о нуждах женщин, у которых нет мужчин, нет детей, нет дома. Она игнорировала существование всех цветных и бедных белых женщин. Она не сказала своим читателям, лучше ли быть прислугой, нянькой, рабочей на конвейере, машинисткой или проституткой, чем домохозяйкой привилегированного класса».

белл хукс очертила проблему, которая все более осознается как учеными-экономистами, так и политиками во всем мире, но не столько в перспективе пола, сколько в перспективе распределения власти между странами Востока и Запада, Севера и Юга.

дивидуализмом и соответствует принципу "все годится, если это приносит вам то, что вы хотите". Феминизм по-американски стал означать все, что ты хочешь, дорогая. Некоторые из моих "сестер" говорят с усмешкой, что сколько феминисток, столько и определений феминизма. Но я не нахожу это смешным».

Это не смешно. Это свидетельство падения интереса к феминизму как к радикальному политическому движению. Это жест отчаяния, означающий, что солидарность между женщинами невозможна. Это признак политической наивности, которая традиционно была частью женской судьбы в культуре, где доминирует мужчина.

Большинство людей в Соединенных Штатах рассматривают феминизм, или то, что чаще всего обозначается термином «освобождение женщин» («Women's Lib»)*, как движение, направленное на наделение женщин социальными правами наравне с мужчинами. Это широкое определение, популяризируемое средствами массовой информации и некоторой частью самого движения, — проблемный вопрос. Поскольку мужчины не являются равными в обеспечивающей господство белых капиталистической патриархальной классовой структуре, то с какими мужчинами женщины хотят быть равными? Имеют ли они общее виде-

* Women's Lib – из радикального феминизма 1960-х гг. (прим. ред.).

Массовый приход на рынок труда образованных женщин в промышленно развитых странах при недостатке государственных (дешевых) услуг приводит к тому, что они нанимают бедных женщин или женщин из других – более бедных – стран для помощи по дому и обслуживающего труда. С начала 1990-х гг. в этой группе все больше выходцев из Восточной Европы и бывшего СССР, эмигрирующих (часто нелегально) по экономическим причинам, но не подпадающих под категорию «утечка мозгов». Их деятельность обычно никак не фиксируется, не признается государством, социально не защищена и вообще как бы не существует, но без нее мировая экономика была бы совсем другой. Те стратегии, которые человечество должно выработать для глобального изменения баланса сил, должны будут учитывать и пытаться изменить перспективу пола – потому что существует половое разделение труда; перспективу класса – потому что бедные белые и цветные работают на богатых белых и цветных; перспективу расы – потому что цветные чаще работают на белых, чем наоборот. Это – задача на третье тысячелетие.

Книга белл хукс – это мечта о прекрасном новом мире. Каким он будет?

ние того, что означает равенство? Подобное упрощенное понимание феминизма не принимает во внимание таких факторов, как раса и класс, которые в совокупности с сексизмом определяют степень дискриминации, эксплуатации или угнетения отдельной личности. Белые женщины из буржуазной среды, интересовавшиеся вопросами равноправия, были удовлетворены простыми определениями по очевидным причинам. Риторически причисляя себя к социальной группе угнетаемых, они не стремились привлечь внимание к проблеме расовых и классовых различий внутри нее.

Женщины из низшего класса и бедных слоев, особенно цветные, не стали бы определять освобождение как достижение ими социального равенства с мужчинами, поскольку в своей ежедневной жизни они постоянно видят, что сами женщины вовсе не равны между собой. К тому же им известно, что многие мужчины из их социальных групп подвергаются эксплуатации и угнетению. Зная, что эти мужчины не обладают социальной, политической и экономической властью, они не будут считать приобретение такого же социального статуса освобождением. Понимая, что в результате дискриминации по признаку пола мужчины их групп располагают правами, которых у них нет, они, вероятнее всего, смогут увидеть преувеличенное выражение муж-

ского шовинизма в своей среде как следствие осознания этими мужчинами своего бессилия и бесполезности в сравнении с правящими мужскими группами, но не как выражение общего привилегированного социального статуса. С самого начала эти женщины относились к феминизму с подозрением именно по причине того, что они понимали ограниченность, присущую такому определению. Они осознавали, что феминизм как борьба за социальное равенство с мужчинами может легко превратиться в движение, которое в первую очередь будет защищать социальный статус белых женщин среднего и высшего классов и лишь в очень незначительной степени будет касаться положения женщин из рабочего класса и бедных слоев.

Не все женщины, находившиеся на переднем плане организованного женского движения и формулировавшие некие определения, были согласны превратить освобождение женщин в синоним завоевания ими социального равенства с мужчинами. На первых страницах своей работы под названием «Женская власть: движение за освобождение женщин» (Woman Power: The Movement for Women's Liberation) Селестина Уэйр (Cellestine Ware), черная активистка, писала в разделе под заголовком «Цели»:

> «Радикальный феминизм направлен на искоренение господства и элитарности во всех человеческих отношениях. Это приведет к признанию самореализации в качестве конечной цели и потребует разрушения того общества, каким мы его знаем сегодня».

Отдельные радикальные феминистки, наподобие Шарлотты Банч (Charlotte Bunch), основывали свой анализ на понимании политики господства и взаимосвязи между различными системами неравенства, даже когда уделяли основное внимание сексизму. Их взгляды не получили серьезной поддержки тех организаторов и участников женского движения, которых больше интересовали социальные реформы. Анонимные авторы брошюры по феминистским вопросам «Женщины и новый мир» (Women and the New World), опубликованной в 1976 г., подчеркивают, что многим активисткам движения за освобождение женщин значительно ближе было понятие феминизма как реформы, которая поможет женщинам добиться социального равенства с мужчинами своего класса, чем определение его как радикального движения, которое должно искоренить любое неравенство и преобразовать общество:

> «Независимо от структуры, местонахождения или этнического состава, все организации за освобождение женщин имели одну общую особенность: они объединялись на основе биоло-

> гической и социальной общности, а не на основе совокупности идей. Женщины объединялись по признаку того, что «мы женщины», а все женщины подвергаются угнетению со стороны мужчин. Мы рассматривали всех женщин как своих союзников, а всех мужчин как угнетателей. Мы никогда не задавались вопросом, в какой мере американские женщины приемлют те же материалистические и индивидуалистические ценности, что и американские мужчины. Мы не переставали считать, что американские женщины в той же мере, что и американские мужчины, не желают бороться за создание нового общества, основанного на новых ценностях взаимоуважения, сотрудничества и социальной ответственности».

Сейчас очевидно, что многих активисток феминизма реформы интересовали как самоцель, а не как этап в движении революционного преобразования общества. Даже несмотря на то, что в своей работе «Радикальное будущее либерального феминизма» (The Radical Future of Liberal Feminism) Зилла Айзенстайн (Zillah Eisenstein) оптимистически указывает на потенциальный радикализм либерально настроенных женщин, борющихся за социальные реформы, неясным остается процесс проявления этого радикализма. В качестве примера радикальных последствий либеральных феминистских программ Айзенстайн предлагает требования, выдвинутые на конференции по вопросам прав женщин, проведенной в Хьюстоне в 1978 г. при поддержке правительства.

> В Хьюстонском докладе содержится требование о предоставлении полноправного голоса и роли женщинам при определении судьбы нашего мира, нашей нации, наших семей и наших индивидуальных жизней. В частности, в нем содержится призыв к (1) устранению домашнего насилия и созданию убежищ для женщин, подвергающихся побоям, (2) оказанию поддержки женскому бизнесу, (3) решению проблемы насилия над детьми, (4) организации государственных несексистских (т. е. не воспитывающих сексистов) детских садов, (5) реализации политики полной занятости, чтобы все женщины, желающие и способные трудиться, могли работать, (6) защите матерей семейства (домохозяек) с тем, чтобы супружество стало партнерством, (7) прекращению эксплуатации женских образов в средствах массовой информации, (8) обеспечению репродуктивных прав и прекращению принудительной стерилизации, (9) принятию мер по устранению двойной дискриминации женщин – представительниц меньшинств, (10) пересмотру уголовной ответственности за изнасилование, (11) устранению дискриминации по признаку сексуальной ориентации, (12) организации обучения, свободного от принципов сексизма, и (13)

> экспертизе всех предложений по вопросам реформы системы социального обеспечения с точки зрения их специфического влияния на положение женщин.

Положительное влияние либеральных реформ на жизнь женщин не должно вести к предположению, что такие реформы искореняют неравенство. Нигде в этих требованиях не делается акцент на ликвидации системы господства, тем не менее его (господство) нужно было бы устранить, если бы стояла задача выполнить любое из указанных требований. Отсутствие какого бы то ни было акцента на социальной иерархии соответствует либерально-феминистскому убеждению в том, что женщины могут добиться равенства с мужчинами своего класса, не бросая вызов культурной основе угнетения социальных групп и не изменяя ее. Именно поэтому маловероятно, что потенциальный радикализм либерального феминизма будет когда-нибудь претворен в жизнь. Еще в 1967 г. бразильская исследовательница Хелеит Саффиоти (Heleith Saffioti) подчеркивала, что буржуазный феминизм всегда был «фундаментально и неосознанно феминизмом правящего класса» и что, каким бы революционным содержанием ни наполнялась мелкобуржуазная феминистская практика, оно было заложено в нее усилиями средних слоев, особенно менее обеспеченных, которые хотят продвинуться вверх по социальной лестнице. Однако для этого они просто стремились к расширению существующих социальных структур и никогда не заходили так далеко, чтобы бросать вызов существующему статус-кво. Таким образом, если мелкобуржуазный феминизм постоянно был направлен на установление социального равенства между полами, то сознание, которое он представлял, оставалось утопическим в своем желании частичного преобразования общества и борьбе за него. Носители этого сознания считали, что этого можно было достичь, не нарушая основ, на которых общество покоилось... В этом смысле мелкобуржуазный феминизм вовсе и не является феминизмом; на деле он содействовал упрочению классового общества, так как скрывал его внутренние противоречия...

Радикальные оттенки социального протеста либерально настроенных женщин будут и в дальнейшем использоваться в качестве идеологических, критических и аналитических стимулов для сохранения такого либерализма, который направлен на предоставление женщинам большего равенства возможностей только в рамках существующего, основанного на белом господстве, капиталистического, патриархального государства. По своей сути такая борьба за либеральные права женщин искажает смысл борь-

бы феминисток. Философ Михайло Маркович (Mihailo Markovic) анализирует границы либерализма в своем очерке «Освобождение женщин и эмансипация человека» (Women's Liberation and Human Emancipation):

> «Другой основной характеристикой либерализма, которая представляет собой огромное препятствие на пути освобождения угнетенных социальных групп, является его концепция человеческой природы. Если эгоизм, агрессия, стремление к завоеванию и господству — это определяющие человеческие черты, в чем нас пытается убедить каждый либеральный философ, начиная с Локка, то угнетение в гражданском обществе, то есть не регулируемой государством сфере, представляет собой жизненный факт, и социальные отношения между мужчиной и женщиной всегда будут оставаться полем боя. В таком случае женщина, будучи либо менее агрессивной, либо в меньшей степени человеческим существом, обречена на подчинение или же должна сама стремиться к большей власти и господству над мужчиной. Освобождение для обоих нереально».

Несмотря на то что либеральный вариант феминизма предполагает реформы, которые имели бы радикальные последствия для общества, причиной сопротивления им как раз является опасение, что они откроют путь революционным преобразованиям. Очевидно, что общество больше реагирует на те «феминистские» требования, которые не только не угрожают, а даже могут содействовать поддержанию статус-кво. Жанна Гросс (Jeanne Gross) приводит пример такой кооптации феминистской стратегии в своем очерке «Феминистская этика с марксистской точки зрения» (Feminist Ethics from a Marxist Perspective), опубликованном в 1977 г.:

> «Если мы, женщины, хотим изменений во всех областях нашей жизни, то должны признать, что капитализм обладает уникальной способностью к перевариванию отдельных изменений… Он способен использовать воображаемые изменения против нас. Например, многие замужние женщины пришли к разводу, осознав свое неравноправное положение в семье. Они выбрасываются на рынок труда без какой-либо подготовки, многие из них займут место у пишущей машинки. В настоящее время корпорации понимают возможности эксплуатации разведенных женщин. Текучесть кадров на такой работе невероятно высока. “Если она будет жаловаться, ее можно заменить”».

Вообще, многие либерально-феминистские реформы в сфере труда привели к укреплению капиталистических отношений (что иллюстрирует приспосабливаемость капитализма), не дав подлинного экономического освобождения женщин.

Либерально настроенные женщины были не единственными, кто воспользовался завоеваниями феминизма в своих интересах. Огромное большинство женщин, которые получили определенные выгоды в результате инициированных феминистками социальных реформ, не хотят, чтобы их к таковым причисляли. Конференции по проблемам женщин, организовать и финансировать которые было бы невозможно, если бы не было феминистского движения, проводятся по всем Соединенным Штатам, причем их участницы не хотят, чтобы их считали его поборницами. Они либо не желают публично заявлять о своей приверженности феминистскому движению, либо относятся к этому термину с насмешкой. Некоторые афро-американки, индианки, американки азиатского и мексиканского происхождения, поддерживающие феминистское движение, оказываются в изоляции. Даже те, кто могут добиться известности в положительном или отрицательном смысле (равно как и большего экономического благополучия) благодаря интересу к их феминистской работе, стремятся отвлечь внимание от своей связи с движением. Зачастую участие в решении женских проблем называют новыми терминами, лишь бы избежать слова «феминистка». Создание новых названий, не имеющих отношения к организованной политической деятельности, дает многим женщинам готовое объяснение их нежеланию участвовать в феминистском движении и иллюстрирует некритическое принятие искаженных дефиниций феминизма вместо попыток дать ему новое определение. Они могут поддерживать конкретные вопросы, одновременно отмежевываясь от того, что, по их мнению, является феминистским движением.

В статье Боба Грина (Bob Greene), которая появилась недавно в одной сан-францискской газете под названием «Сестры — в душе» (Sisters — Under the Skin), автор комментирует то отвращение, которое многие женщины питают к термину «феминизм». Грин находит любопытным, что многие женщины, «которые, очевидно, верят во все, во что верят гордые феминистки, отвергают термин «феминистка» как нечто неприятное; нечто такое, с чем они не хотят ассоциироваться». Даже несмотря на то, что такие женщины часто признают, что им пошли на пользу начатые феминистками реформы, улучшившие социальный статус конкретных групп женщин, они не хотят, чтобы их считали участницами феминистского движения.

> Это обойти невозможно. По прошествии всего этого времени термин «феминистка» смущает и стесняет многих ярких, амбициозных и умных женщин. Они просто не хотят ассоциироваться с ним.

> Как если бы этот термин имел какое-либо неприятное дополнительное значение, к которому они не хотят иметь никакого отношения. Вполне вероятно, что, если бы вам пришлось познакомить их со всеми феминистскими взглядами господствующей тенденции, они бы согласились с этими убеждениями до последней буквы, но при этом, даже если они и считают себя феминистками, они спешат это опровергнуть.

Многие женщины не желают отстаивать феминизм, потому что они не уверены в значении этого термина. Другие женщины, представляющие эксплуатируемые и угнетаемые этнические группы, отвергают этот термин по той причине, что они не хотят, чтобы их воспринимали как тех, кто поддерживает расистское движение; феминизм часто приравнивают к борьбе за права белых женщин. Большое количество женщин рассматривает феминизм как синоним лесбиянства; их гомофобия приводит к тому, что они отвергают ассоциацию с любой группой, определяемой как пролесбиянская. Некоторые женщины боятся слова «феминизм», поскольку они избегают отождествления с каким бы то ни было политическим движением, особенно с движением радикального типа. Безусловно, есть женщины, которые не хотят ассоциироваться с движением за права женщин ни в какой форме, поэтому они не приемлют феминистское движение и выступают против него. Большинству женщин лучше известны отрицательные взгляды на «освобождение женщин», чем положительные значения феминизма. Сейчас нам необходимо бороться именно за положительное значение и силу этого термина, чтобы восстановить и сохранить его.

В настоящее время феминизм кажется термином, не имеющим какого-либо четкого значения. Подход «все годится», применяемый для определения этого слова, практически лишил его смысла. Обычно за понятием «все годится» скрывается то, что любая женщина, стремящаяся к социальному равенству с мужчинами независимо от своих политических взглядов (она может быть консерватором правого толка или коммунисткой-националисткой), может называть себя феминисткой. Большинство попыток определения феминизма отражают классовый характер движения. Определения обычно являются либеральными по своему происхождению и фокусируются на праве каждой отдельной женщины на свободу и самоопределение. В своей работе «Врата памяти: истоки американского феминизма» (The Remembered Gate: Origins of American Feminism) Барбара Берг (Barbara Berg) определяет феминизм как «широкое движение, охватывающее самые различные фазы женской эмансипации». Однако

основное внимание она уделяет достижению женщинами большей индивидуальной свободы. Поясняя указанное определение, Берг добавляет:

> «Это свобода решать свою собственную судьбу; свобода от детерминированной полом роли; свобода от подавляющих ограничений со стороны общества; свобода полного выражения своих мыслей и превращения их в действие. Феминизм требует признания права женщин на индивидуальную совесть и суждение. Он постулирует, что основная ценность женщины вытекает из ее общечеловеческой природы и не зависит от других отношений в ее жизни».

Это определение феминизма почти что аполитично по своему тону; в то же время это такое определение, которое кажется привлекательным многим либеральным женщинам. В нем используется очень романтичное понятие личной свободы, которое более приемлемо, чем определение, где основное внимание уделяется радикальному политическому действию.

В настоящее время многие феминистки-радикалы знают, что ни феминизм, сосредоточивающий внимание на женщине как независимом человеческом существе, достойном личной свободы, ни феминизм, ставящий во главу угла достижение равенства возможностей с мужчиной, не может спасти общество от сексизма и мужского господства. Феминизм – это борьба за прекращение угнетения по половому признаку. Следовательно, это обязательно борьба за искоренение идеологии господства, которая пронизывает западную культуру на различных уровнях, а также приверженность реорганизации общества таким образом, чтобы саморазвитие людей стояло выше империализма, экономической экспансии и материальных желаний. При таком определении маловероятно, чтобы женщины примыкали к феминистскому движению только потому, что мы одинаковы биологически. Приверженность определяемому таким образом феминизму потребует, чтобы у каждой отдельной участницы было критическое политическое сознание, основанное на идеях и убеждениях.

Слишком часто лозунг «личное – это политическое»* (который вначале использовался для подчеркивания того, что повседневная реальность женщины информируется и формируется политикой и обязательно является политической) становился средством подталкивания женщин к мысли о том, что опыт дискриминации, эксплуатации или угнетения автоматически соответствует тому или иному пониманию того, как идеологический и институциональный аппарат формирует социальный статус лич-

* См. комментарии к статье Андреа Дворкин (прим. ред.).

ности. Как следствие, многие женщины, которые недостаточно полно проанализировали свое положение, так и не развили у себя усложненное понимание своей политической реальности и ее соотношения с коллективной политической реальностью женщин. Их поощряли к тому, чтобы они обращали основное внимание выражению личного опыта. Как и революционерам, борющимся за то, чтобы изменить судьбу колониальных народов во всем мире, активисткам феминистского движения необходимо подчеркивать, что способность видеть и описывать свою собственную реальность — это важный шаг в длительном процессе самовосстановления; но это лишь только начало. Когда женщины сделали своей идею о том, что описание своих собственных невзгод синонимично критическому политическому сознанию, в феминистском движении произошел застой. Поскольку исходными точками служили такие незаконченные воззрения, неудивительно, что были разработаны теории и стратегии, которые, будучи сведенными воедино, оказались неадекватными и неверно направленными. Для того чтобы исправить эту неадекватность в проводившемся в прошлом анализе, мы должны сейчас поощрять женщин к развитию острого и всеобъемлющего понимания переживаемой ими политической реальности. Более широкие перспективы могут появиться только тогда, когда мы проанализируем как личное, являющееся политическим, так и политику государства в целом и глобальную революционную политику.

Феминизм, определяемый в политических терминах, подчеркивающих коллективный, а также индивидуальный опыт, заставляет женщин вступить в новую область — отказаться от аполитичной позиции, которая с сексистской точки зрения является нашим уделом, и развивать политическое сознание. Из нашей повседневной жизни женщины знают, что многие из нас редко говорят о политике. Даже когда женщины говорили о сексистской политике в период расцвета современного феминизма, вместо того чтобы дать возможность этому увлечению серьезными политическими вопросами вылиться в комплексный глубокий анализ социального статуса женщин, мы настаивали на том, что мужчины являются «врагом» и причиной всех наших проблем. Вследствие этого мы анализировали почти исключительно отношение женщин к превосходству мужчин и идеологии сексизма. Как подчеркивала Марлен Диксон (Marlene Dixon) в своем очерке «Подъем и закат движения за освобождение женщин: классовый анализ» (The Rise and Demise of Women's Liberation: A Class Analysis), фокусирование внимания на «мужчине как на враге» привело к утверждению «политики психологического угнетения», породившей

мировоззрения, которые «настраивают индивидуум против индивидуума и мистифицируют социальную базу эксплуатации». Отвергая популярное мнение о том, что в фокусе феминистского движения должно быть социальное равенство полов, и подчеркивая искоренение культурной основы группового угнетения, наш собственный анализ потребует изучения всех аспектов политической реальности женщин. Это будет означать, что расовое угнетение и угнетение классовое будут признаваться такими же значимыми феминистскими вопросами, что и сексизм.

Когда феминизм определяется таким образом, что при этом обращается внимание на разнообразие социально-политической реальности женщин, в нем фокусируется опыт всех женщин, в особенности женщин, социальное положение которых меньше всего описано, исследовано или изменено политическими движениями. Когда мы перестаем сосредоточиваться на упрощенной позиции «мужчины — это враг», у нас возникает необходимость исследовать системы господства и нашу роль в их сохранении и увековечивании. Отсутствие адекватного определения облегчило женщинам — представительницам буржуазии как либеральной, так и радикальной ориентации задачу сохранения своего господствующего положения в руководстве движением и выборе его направления. Эта гегемония продолжает существовать в большинстве феминистских организаций. Те, кто находится у власти, обычно способствуют тому, чтобы женщины, которые входят в эксплуатируемые и угнетаемые группы, чувствовали себя беспомощными и были уверены в том, что они не смогут сделать ничего, чтобы разрушить такую схему господства. Учитывая такую социализацию, эти женщины часто ощущали, что нашим ответом на белое, буржуазное и гегемонистское господство в феминистском движении должно стать очищение феминизма, отказ от него или его игнорирование. Такая реакция ни в коей мере не угрожает женщинам, желающим сохранить контроль за направлением развития теории и практики феминизма. Они предпочитают, чтобы мы хранили молчание и пассивно принимали их идеи. Они предпочитают, чтобы мы выступали против «них», а не развивали свои собственные идеи относительно феминистского движения.

Феминизм — это борьба за прекращение угнетения, основанного на признаках пола. Его целью не является содействие исключительно определенной группе женщин, женщинам определенной расы или класса. Он не предоставляет преимуществ женщинам по отношению к мужчинам. Он обладает силой для осмысленного преобразования жизни каждого из нас. Самое важ-

ное заключается в том, что феминизм — это не образ жизни и не готовая идентичность или роль, в которую можно войти. Отвлекая энергию от феминистского движения, которое направлено на изменение общества, многие женщины сосредоточивают свои усилия на развитии контркультуры* — мира, в центре которого находится женщина и участницы которого имеют мало контактов с мужчинами. Такие попытки не свидетельствуют об уважении или заботе по отношению к огромному большинству женщин, которые не способны объединить выражаемые ими устремления, мотивируемые их культурой, со взглядами, предлагаемыми альтернативными, ориентированными на женщин сообществами. В своей работе «Выше Бога Отца» (Beyond God the Father) Мэри Дейли (Mary Daly) призывала женщин отказаться от «гарантий, предлагаемых патриархальной системой», и создать новое пространство, ориентированное на женщину. Отвечая Дейли, Жанна Гросс указала на противоречия, возникающие при переносе фокуса внимания феминистского движения на создание нового пространства:

> «Создание “контрмира” оказывает невероятное давление на женщин, пытающихся предпринять такой проект. Источником этого давления является то убеждение, что единственными подлинными ресурсами для такого предприятия являемся мы сами. Прошлое, являющееся целиком патриархальным, рассматривается как непоправимое…
>
> Если мы пытаемся создавать альтернативную культуру, не поддерживая диалог с другими (и с историческими обстоятельствами, обусловившими их идентичность), мы не можем проверить свои цели на их реалистичность. Мы сталкиваемся с очень реальным риском нового дублирования господствующей в культуре идеологии через культурный империализм».

Приравнивание феминистской борьбы к жизни в ориентированном на женщину мире со своей контркультурой привело к возведению барьеров, которые отгородили большинство женщин от этого движения. Несмотря на основанные на сексизме дискриминацию, эксплуатацию или угнетение, многие женщины чувствуют, что та жизнь, которую они сейчас ведут, является важной и ценной. Естественно, мысль о том, что от такой жизни можно просто отказаться или променять ее на альтернативный «феминистский» образ жизни, встретила сопротивление. Ощущая, что их жизненный опыт обесценился и оказался исключительно отрицательным и бесполезным, многие женщины в ответ стали яростно нападать на феминизм. Отвергая понятие альтернативного феминистского «образа жизни», который становится

* Имеется в виду «культурный феминизм» (прим. ред.).

возможным, только когда женщины создают контркультуру (будь то жизненное пространство или даже пространство в виде исследовательских и учебных программ по женской проблематике, которые во многих университетских городках стали исключительными), а также настаивая на том, что феминистская борьба может быть начата там, где есть одна отдельная женщина, мы создаем движение, которое фокусируется на нашем коллективном опыте, движение, которое по-прежнему остается в своей основе массовым.

За последние шесть лет женщины организовали различные ориентированные на сепаратизм сообщества, таким образом фокус сместился с развития пространства, в центре которого находится женщина, в сторону акцента на идентичность. Как только ориентированное на женщину пространство создано и существует, его можно сохранить, только если женщины остаются убеждены в том, что это единственное пространство, где они могут самореализоваться и быть свободными. После выработки «феминистского» самосознания женщины часто стремятся к тому, чтобы вести «феминистский» образ жизни. Эти женщины не видят, что содействие представлению о том, что «феминистка» — не что иное, как еще одна заранее заготовленная роль, которую женщины могут сейчас выбрать в поисках своей идентичности, подрывает феминистское движение. Желание видеть в феминизме выбор образа жизни, а не политическую принадлежность отражает классовую сущность движения. Неудивительно, что огромное большинство женщин, приравнивающих феминизм к альтернативному образу жизни, — это выходцы из среднего класса, незамужние, с высшим образованием, часто студентки, которые не имеют больших социально-экономических обязательств, с чем приходится сталкиваться ежедневно женщинам из рабочего класса и бедных слоев, которые являются работницами, родительницами, домохозяйками и женами. Иногда лесбиянки пытались приравнять феминизм к образу жизни, но по значительно иным причинам. Учитывая предрассудки и дискриминацию, направленную против лесбиянок в нашем обществе, альтернативные сообщества, ориентированные на женщин, представляют собой одно из средств создания положительной утверждающей среды. Несмотря на положительные причины, лежащие в основе развития ориентированного на женщину пространства (которое не нужно приравнивать к «феминистскому» образу жизни), как, например, совместное участие в развлечениях, оказание взаимной поддержки и совместное использование ресурсов, уделение особого внимания созданию контркультуры привело к отчуждению женщин от феминистского движения, ибо такое про-

странство может находиться в церкви, на кухне и т. п.

Стремясь к созданию сообщества, обеспечению связи, выработке чувства общей цели, многие женщины нашли помощь в сети феминистских организаций. Найдя личное удовлетворение в новых отношениях, возникших в так называемом «безопасном», «поддерживающем» контексте, где основное внимание в ходе дискуссий обращалось на феминистскую идеологию, они не задавались вопросом: разделяют ли эту потребность в сообществе женские массы. Безусловно, многие черные женщины, равно как и женщины других этнических групп, не ощущают отсутствия сообщества женщин в своей жизни невзирая на эксплуатацию и угнетение. Концентрация на феминизме как способе развития общей идентичности и единого сообщества малопривлекательна для женщин, которые и без того ощущают свою принадлежность этому сообществу и которые ищут пути к прекращению эксплуатации и угнетения в контексте своей жизни. В то время как у них может появиться интерес к феминистской политике, направленной на искоренение основанного на сексизме угнетения, они, возможно, никогда не будут ощущать столь острой потребности в «феминистском» самосознании и образе жизни.

Часто подчеркивание самосознания (идентичности) и образа жизни привлекательно, потому что это создает ложное чувство участия в практике. В то же время практика в рамках любого политического движения, направленного на оказание радикального преобразующего воздействия на общество, не может концентрироваться исключительно на создании пространства, внутри которого будущие радикалы будут ощущать безопасность и поддержку. Феминистское движение за прекращение основанного на сексизме угнетения активно вовлекает участников в революционную борьбу. Борьба редко бывает безопасной или приносит удовольствие.

Фокусируясь на феминизме как на политической приверженности, мы противимся концентрации усилий на индивидуальном самосознании и образе жизни. (Это не следует путать с очень реальной потребностью в объединении теории и практики.) Такое сопротивление вовлекает нас в революционную практику. Этика западного общества, формируемая империализмом и капитализмом, является скорее личной, чем социальной. Она учит нас, что индивидуальное благо важнее коллективного блага и, следовательно, что индивидуальная перемена важнее коллективной перемены. Именно такая форма культурного империализма была воспроизведена в том, что отдельные женщины приравнивают факт осмысленного изменения их жизни под воздействием феминизма «как есть» к политике; что, по их мнению,

изменения не требуются ни в теории, ни в практике, если это оказывает даже незначительное воздействие на общество в целом или на женские массы.

Чтобы подчеркнуть такое участие в феминистской борьбе в виде политической приверженности, мы могли бы избегать использовать фразу «Я — феминистка» (языковую структуру, предназначенную для обозначения некоего личного аспекта самосознания и самоопределения) и могли бы заявлять «Я выступаю за феминизм». Поскольку под феминизмом неверно понимали акцент на самосознании или образе жизни, люди обычно прибегают к стереотипным взглядам на него. Если же мы хотим пересмотреть свою стратегию и направление, необходимо отвлечь внимание от стереотипов. Я обнаружила, что фраза «Я — феминистка» обычно означает, что я разделяю заведомо устоявшиеся понятия самосознания (идентичности), роли или поведения. Когда же я говорю «Я выступаю за феминизм», в ответ всегда слышу: «Что такое феминизм?» Фраза типа «Я выступаю за» не подразумевает того вида абсолютизма, который предполагается фразой «Я есть». Фраза «Я выступаю за феминизм» не включает нас в дуалистическое мышление типа «или…или», которое является центральной идеологической составляющей всех систем господства в западном обществе. Она подразумевает, что был сделан некий выбор, что приверженность феминизму является актом воли. Она не подразумевает, что приверженность феминизму отрицает возможность поддержки других политических движений.

Меня, как черную женщину, интересующуюся феминистским движением, часто спрашивают, важнее ли быть черной, чем быть женщиной; важнее ли феминистская борьба за прекращение основанного на сексизме угнетения, чем борьба за прекращение расизма, и наоборот. Все такие вопросы уходят своими корнями в конкурентное мышление «или…или», в убеждение, что свое «Я» формируется в противоположность другому. Следовательно, феминисткой становишься потому, что не являешься чем-то другим. Большинство людей в результате социализации привыкло мыслить в терминах противопоставления, а не совместимости. Вместо того чтобы рассматривать антирасистскую работу как полностью совместимую с работой по устранению сексистского угнетения, их часто рассматривают как два движения, борющиеся за пальму первенства. Когда задается вопрос «Вы феминистка?», утвердительный ответ, очевидно, понимается как то, что отвечающая, помимо феминизма, не интересуется другими политическими вопросами. Когда отвечает черный человек, утвердительный ответ скорее всего будет услышан

как девальвация борьбы за прекращение расизма. С учетом боязни быть неправильно понятыми, черным женщинам или женщинам, входящим в эксплуатируемые или угнетаемые этнические группы, трудно было выразить свой интерес к феминистским проблемам. Они были осторожны, выбирая ответ «Я — феминистка». Сдвиг в выражении от «Я — феминистка» в сторону «Я выступаю за феминизм» можно было бы использовать в качестве полезной стратегии для устранения акцента на самосознании (идентичности) и образе жизни. Он мог бы поддержать женщин, занимающихся феминизмом, и участниц других политических движений и позволить избежать при этом языковых конструкций, которые отдают превосходство одной конкретной группе. Это также могло бы содействовать дальнейшим исследованиям в области теории феминизма.

Сдвиг в определении от понятий социального равенства в сторону необходимости прекращения угнетения, основанного на сексизме, ведет к сдвигу в отношениях, которые касаются развития теории. С учетом классового характера, который феминистское движение носило до сих пор, а также расовых иерархий развитие теории (системы руководящих убеждений и принципов — оснований для действия) представляло собой задачу, которая особенно подвержена гегемонистскому господству со стороны белых образованных женщин. Это привело к тому, что многие женщины, находящиеся вне привилегированной расовой/классовой группы, считают: акцент на развитии теории, даже на самом использовании термина «феминизм», усиливает власть элитной группы. Такая реакция усиливает сексистское/расистское/классовое представление о том, что развитие теории является вотчиной белых интеллектуалов. Привилегированные белые женщины-активистки феминистского движения, либеральные или радикальные по взглядам, поощряют черных женщин вносить свой вклад в виде «опытной» работы, личных жизненных историй. Личный опыт имеет важное значение для феминистского движения, однако он не может заменить собой теорию. В своем очерке «Феминизм и образование: не по степеням» (Feminism and Education: Not By Degrees) Шарлотт Банч поясняет:

> «Теория позволяет нам видеть насущные потребности в плане долгосрочных целей и общего взгляда на мир. Таким образом, она предоставляет нам рамки для оценки различных стратегий как в долгосрочной, так и в краткосрочной перспективе, а также для анализа видов изменений, которые они могут вызывать. Теория — это не просто совокупность фактов или личных мнений. Она включает пояснения и гипотезы, основанные

на имеющемся знании и опыте. Она также зависит от того, как интерпретируются такие факты и опыт, а также их значение».

Белые буржуазные женщины определили феминизм таким образом, чтобы он выглядел как не имеющий реального значения для черных женщин. На основе этого они сделали вывод, что от черных женщин не требуется вносить вклад в развитие теории. Мы рассматривались лишь как источник живописных жизненных историй для документирования и подтверждения правильности распространенного набора теоретических положений. Дефиниция феминизма как социальное равенство с мужчинами привела к акценту на проблемах отношений с противоположным полом, дискриминации правовых реформ. Феминизм как движение за прекращение угнетения, основанного на сексизме, направляет наше внимание на системы господства и их взаимосвязь с половым, расовым и классовым угнетением. Поэтому он как метод понимания коллективного социального статуса женщин в Соединенных Штатах побуждает нас к централизации опыта и социальных проблем женщин, в первую очередь испытывающих на себе последствия такого угнетения. Определение феминизма как движения за прекращение угнетения, основанного на сексизме, является решающим для развития теории, поскольку оно является отправной точкой, показывающей направление исследований и анализа.

Основание будущей борьбы феминисток должно прочно покоиться на признании потребности искоренить основополагающий культурный базис и причины сексизма, равно как и другие формы группового угнетения. Если не подвергать сомнению и не развивать философские построения, никакие феминистские реформы не будут иметь долгосрочного действия. Следовательно, сейчас сторонникам феминизма необходимо добиться коллективного признания того, что наша борьба не может определяться как движение за достижение социального равенства с мужчинами; что такие термины, как «либеральная феминистка» и «буржуазная феминистка», характеризуют противоречия, которые необходимо разрешить, чтобы феминизм не подвергался дальнейшей кооптации для обслуживания оппортунистических целей групп, имеющих особые интересы.

Перевод О. Рябкова выполнен по изданию:
bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Centre*. Boston: South End Press, 1989.

Джоан
Рингельхайм

В статье Джоан Рингельхайм «Женщины и Холокост» (1984) две основные темы: культурный феминизм и гендерный подход к истории. Феминистское движение и проникновение феминистских идей в академическую среду трансформировало коллективную попытку осмыслить «Кто мы? Откуда мы? Куда мы идем?» в научное направление. История женщин – не как жизнеописания известных любовниц или великих цариц, а как придание исторической перспективы женскому опыту – начала формироваться в рамках женских исследований в 60-е годы, хотя еще Вирджиния Вульф в конце 20-х годов пыталась в «Своей комнате» ответить на вопрос, почему так мало великих женщин. Едва ли не все великие мыслители со времен Аристотеля отказывали женщине в историческом сознании, в способности к сверхличностной, исторической точке зрения. Если бы в мире господствовало исключительно женственное на-

Женщины и Холокост: переосмысление исследований

I

Мышление подобно покрывалу Пенелопы: каждое утро уничтожает то, что было сделано вечером.

Ханна Арендт
«Мышление и моральные соображения»

Даже беглый обзор исследований, посвященных Холокосту, выявил бы, что опыт и переживания еврейских женщин затемнялись или поглощались описаниями жизни мужчин. Сходство судеб евреев, ставших жертвами нацистских преследований, считалось более важным, чем гендерные различия. Не удивительно поэтому, что до недавнего времени исследования Холокоста не включали феминистскую перспективу[1].

Хотя изучение женщин в контексте Холокоста еще только начинается, некоторые его тенденции уже вызывают тревогу. Поскольку моя собственная работа была инструментом для «уста-

чало, истории бы не было, отмечал Н. Бердяев. Феминизм, как указывала Джоан Келли-Гадол, пионерка нового направления, вернул женщин истории и вернул историю женщинам.

Если самые первые исследователи руководствовались идеей «найти» неизвестных нам великих женщин, сведения о которых могут быть в летописях, хрониках и других архивных источниках, то позднее критике была подвергнута сама методология исторического исследования за игнорирование гендера в репрезентации истории. Новое гендерное направление занялось детальным описанием женского опыта, который не признавался традиционной историей (Герда Лернер назвала это «компенсаторными исследованиями»), и, таким образом, бросило вызов тем историческим моделям, которые учитывают лишь мужской опыт. Этот вызов дал толчок разработке и созданию новых исторических категорий, включающих новое содержание: история репродукции, история женской сексуальности, история женской солидарности. Восстановление исторического опыта женщин как особая версия получило название «herstory» (ее история) в противовес «history» – «его истории».

Еще одно направление критики и озабоченности связано с попыткой переосмыслить саму историю как научную дисциплину. В эпоху постмодерна нельзя сказать, что мы описываем исторические события так, потому что они случились так; постмодерн исходит из того, что любое описание исторических событий будет их интерпретацией, одной из возможных. Поставив под сомнение традиционное разделение на частное (домашнее) и общественное, исследователи, по сути дела, поставили вопрос о том, что признается «историей», а что нет и почему. Существуют кардинальные различия между выводами феминистских исто-

---

новки» этого курса, то я собираюсь проанализировать ее и подвергнуть критике. На основании рассказов, которые поведали мне во время интервью еврейские женщины, пережившие Холокост, я сперва суммирую те предположения, гипотезы и категории, которые я использовала в своих интерпретациях, а затем выясню, что является проблематичным в этом подходе. Особое внимание хотелось бы уделить влиянию культурного феминизма на мою собственную работу, а также поставить некоторые новые вопросы.

Начиная исследование, я предположила, что нельзя сбрасывать со счетов пол и что рассмотрение опыта женщин могло бы повлечь постановку новых вопросов и открытие новых фактов. Что менялось в зависимости от того, еврей вы или еврейка? Влиял ли пол на отношение, действия и реакцию нацистов или тех, кто был к ним в оппозиции? Как функционировал сексизм в системе расистской идеологии в отношении евреев и других «неарийцев»? Есть ли, например, статистика, показывающая число убитых мужчин по сравнению с женщинами; различия среди тех, кто был назначен к уничтожению; отличия в типах работы и т. д.? Был ли сексизм в отношении еврейских женщин сильнее, чем остальных? И сами евреи во времена нацизма — были ли они сексистами?

риков и традиционной организацией исторического знания. История делится на «периоды» в соответствии с войнами и революциями. Но женщин нет там, где принимались решения о войне и мире. Значит ли это, что они вне истории? Пьер Бурдье, разрабатывая теорию господства в символической сфере, показал, каким образом группы людей, обладающие доступом к инструментам «производства реальности» (летописцы, историки, юристы, социологи, психологи и т. п.), формируют и легитимируют некоторые из возможных интерпретаций происходящего. У женщин почти нет писаной истории (книга французских исследовательниц Анн Рош и Мари-Клод Таранже, например, называется «Те, которые не писали») – как часто их просто не учили писать. Те, кто не имеет доступа к производству символического господства, не могут ни создать, ни тем более легитимизировать собственную версию. Новый подход предполагает изучение истории «с другой точки зрения», а не рассмотрение женской деятельности как дополнения к мужской.

Четвертое направление занимается жизнеописаниями выдающихся женщин, что подразумевает переосмысление категорий политической истории и включение в нее женских сообществ и неформальных объединений. В этой области очень известна книга Шейлы Роуботам «Спрятанные от истории».

Работу над исторической темой «Женщины и Холокост» Рингельхайм начала в рамках культурного феминизма. Это направление зародилось в радикальном феминистском дискурсе из критики маскулинного как основанного на жестких бинарных оппозициях и непременно ведущего к иерархическим построениям, подавлению и угнетению. В противоположность этому женское начало рассматривалось как конструирующее связи по горизонтали, а не по вер-

---

Отличался ли, и в каких аспектах, опыт женщин во время Холокоста? Существовали ли отличия в работе, взаимоотношениях, ролях, возможностях и способностях продержаться — то есть в том, что люди делают, чтобы прожить день?[2] Проявляли ли мужчины и женщины различные способности к выживанию? Переносили ли женщины лишения легче благодаря своим традиционным гендерным ролям?

На начальных стадиях исследования я предположила, что женщины подвергались насилию, определяемому их полом и направленному против их сексуальности и материнства: изнасилованиям их самих и детей, необходимости убийства своих собственных и чужих младенцев, насильственным абортам и другим формам сексуальной эксплуатации — в гетто, в группах сопротивления, в подполье и лагерях. Более того, я полагаю необходимым задуматься над свидетельствами некоторых переживших Холокост и его исследователей, что способности женщин переносить травмы переселений, голода, потери традиционных структур поддержки, физических и моральных оскорблений отличались, а иногда и были сильнее развиты, чем способности мужчин[3].

Эти предположения и идеи определили цели интервью: (1) переосмысление опыта Холокоста в целом; (2) установление смысла собственно женского опыта как его части: что делалось по

тикали, – и в конечном итоге только и способное дать выход из духовного кризиса, в который завела человечество технократическая цивилизация. Рингельхайм следовала идее, что частный мир чувств создал женскую культуру такую же динамичную, как политика. Чтобы ее понять, важно описание женского опыта (дневники, письма) и женской солидарности; женскую культуру лучше исследовать, двигаясь снизу вверх, от устных историй и анекдотов идя к статистике. Одновременно возникает множество вопросов, например, что такое устная история? Рассказ? Акт запоминания? Как конструируется память?

Начав с попытки узнать место женщин, условия женщин, их роли и силу, как женщины действовали, о чем они молчали, Рингельхайм приходит к сомнениям как методологического, так и философского плана. Ведь цель – быть открытой спектру интерпретаций.

отношению к женщинам (их уязвимость) и что делали они (их возможности). Я начинала каждое из двадцати интервью с общих вопросов о жизни, предшествовавшей Холокосту: семейные начала, взаимоотношения, образование, принадлежность к социальной группе и т. д. Мне хотелось, чтобы женщины начинали свои истории так, как им казалось удобнее, привычней, и я ожидала, что в их рассказах услышу о них самих и как о еврейках, и как о женщинах. Я задавала дальнейшие вопросы, если они были необходимы, чтобы уточнить или расширить идею, или поднять тему, еще не обсуждавшуюся и т. п. В частности, я расспрашивала о том, что казалось мне относящимся к их жизни как женщин: о сексуальности, сексуальных оскорблениях, семье, детях, взаимоотношениях, питании, сопротивлении и покорности. Я задавала вопросы о выборе, решениях и проблемах. Что же они рассказали мне?

В своих описаниях трагедии евреев во время Холокоста интервьюируемые обсуждали особую участь жертв-женщин. Они говорили об их сексуальной уязвимости (унижениях на сексуальной почве, изнасилованиях, сексуальных контактах, беременности, абортах) и уязвимости из-за детей — о том, что мужчины либо описывают по-другому, либо, и это чаще всего, игнорируют вообще[4]. Почти каждая женщина ссылалась на опыт,

унижения, связанные с прибытием в лагерь (для моих интервьюированных это был Освенцим): как ее заставляли раздеться, обривали (у некоторых эта процедура проводилась в сексуальной ситуации, с ногами, расставленными на двух табуретах), как ее рассматривали мужчины: как собратья-узники, так и стражи SS. Эти рассказы демонстрируют общий страх и опыт сексуальной уязвимости их как женщин, а не только смертельную опасность, которой они подвергались как представители еврейской национальности.

Некоторые женщины вспоминают, что секс в гетто использовался как товар: еврейские мужчины по меньшей мере так же часто, как и представители нацистских властей, получали его в качестве платы за продукты питания и другие товары. С. рассказывала о своем опыте в Терезенштадте, так называемом образцовом гетто в Чехословакии, когда ей было около двадцати лет:

> «Женщины выживали в некотором смысле благодаря своим мозгам. Я работала в продовольственном офисе, в офисе образования. Я не так уж плохо жила; вы были там в определенной степени автономны,... вы могли жить своей собственной жизнью... люди могли жениться. Также были важны связи с мужчинами, так как они имели главные офисы, управляли кухнями... *Judenrat* управлял гетто, и еврейские мужчины этим пользовались. И именно так ты выживала как женщина — посредством мужчины. Меня вовлек в это один. Полагаю, грубо говоря, я не спала в достаточно высоких кругах. Потому что в той ситуации это был единственный путь к выживанию».

Опыт сексуального насилия не закончился, когда она попала в Освенцим. Однажды, когда она работала в *Kanada*, офицер SS приблизился к ней — она только начала засыпать[5]. Он попытался ее разбудить, пиная ногой койку, на которой она лежала. Она знала, чего он хочет (заметила, как он наблюдал за ней), но сделала вид, что спит, отталкивая его и бормоча, как если бы он был частью ее сна. С. заявила, что он не мог заставить ее вступить с ним в сексуальные отношения: он имел бы с ней связь только в случае ее согласия, поскольку узник мог доложить SS. «В таких случаях узница имела некоторую «власть», — сказала С., — поскольку для члена SS было преступлением иметь сексуальные отношения с евреями». Тот эсэсовец ушел, но в другой раз С. не повезло: ее изнасиловал один из узников.

В период существования Варшавского гетто Г. было примерно пятнадцать лет. Она помнит, как молодой офицер SS выслеживал красивых еврейских женщин, заходил в их дома, насиловал, после чего расстреливал их. Он всегда приходил «подготов-

ленным», с катафалком. Так как Г. была хорошенькой, ее мать и кузина делали пасту из муки и воды и мазали ей лицо, надеясь, что в таком виде она станет менее привлекательной и тем самым менее уязвимой. Она боялась, но никогда не была «уверена, что же лучше — быть красивой или уродливой».

Примерно тремя годами позднее Г. была в лагере возле Люблина и Майданека. Комендант решил открыть ворота мужской части лагеря и позволить им добраться до женщин.

> «Мужчины вошли. Я была тогда очень молода. Самое странное, что многие мужчины пытались делать это прямо тут же... Они были словно стадо животных... я долго-долго видела эту сцену: стадо прыгающих сумасшедших мужчин». Она только наблюдала, и это все, что она помнит. Это было одним из ее худших воспоминаний о Холокосте.

Хотя существует немало рассказов, повествующих о сексуальном насилии, воспринимать их не так легко. Некоторые считают, что говорить о таких вещах неприлично; дискуссии вокруг сексуальности оскорбляют либо память о мертвых, либо живых, либо Холокост вообще. Для других это просто слишком трудно и болезненно. Есть и такие, кто считает все это незначительным. Одна из переживших Холокост рассказывала мне, что ее подвергли сексуальным оскорблениям неевреи, когда она пряталась в подполье — ей было одиннадцать лет. Ее комментарий к этому был такой: «Это не было важным ни для кого... кроме меня». Она имела в виду, что этот факт не был значительным на общем фоне картины Холокоста. И все-таки, почему суждения о Холокосте в целом исключают опыт этих женщин: исключают то, что является важным для женщин, и ведут к суждениям о том, что опыт женщин—жертв Холокоста незначителен? Такие аспекты каждодневной жизни женщин, как опасность быть изнасилованной, униженной, стать предметом сексуального обмена, не говоря уже о беременности, абортах, страхе за детей, не могут считаться универсальными для всех переживших Холокост.

Было бы неправильным считать, что сексуальный опыт женщин во время Холокоста был связан исключительно с насилием. Некоторые женщины говорят о гетеросексуальных любовных отношениях, великих страстях или маленьких романах в гетто, в группах сопротивления и даже в лагерях. Они также вспоминают любовные связи, возникавшие из одиночества, дружбы, взаимопомощи или даже желания испытать секс перед смертью.

В разделенных по признаку пола лагерях, которых было большинство, глубокие дружеские отношения, возникавшие между женщинами, иногда перерастали в сексуальные, но никто из жен-

щин не говорил мне о таком опыте как о своем собственном. С. рассказывала, что она знала об отношениях лесбиянок, но что «не в этом было дело; если вы могли получить тепло, заботу, любовь — это было хорошо, это было существенно»[6]. Не все разделяют ее взгляды. Чаще те, у кого я брала интервью, выказывали враждебность к самому вопросу, а у некоторых были ассоциации с образами женщин из SS с хлыстами. Подход к отношениям лесбиянок в лагерях был, вероятно, в лучшем случае неоднозначным и требует тщательного исследования, если мы стремимся понять реальные отношения и взаимодействия в лагерях, да и где бы то ни было.

Проблемы, связанные с беременностью, рождением детей, заботой о младенцах, были для еврейских женщин причиной физических унижений и эмоциональной боли. Проблемой было все: возможность самостоятельного выбора аборта, насильственный аборт, вынашивание ребенка, возможность быть убитой с ребенком (вне зависимости от того, была ли она его настоящей матерью), вынашивание ребенка и невозможность его кормления, убийство ребенка из-за того, что его плач подвергает опасности других людей, убийство и ребенка, и матери при обнаружении младенца (во всяком случае, в Освенциме)[7]. Я слышала, как один из выживших детей сказал, что все взрослые были их врагами[8], но женщины, имевшие детей, возможно, были подвержены даже большему риску, чем все остальные, за исключением самих детей.

Я пытаюсь выявить саму сложность жизни этих еврейских женщин из-за зависимости между биологией и сексизмом. Существуют особые точки уязвимости, такие, как беременность и аборты, являющиеся следствием женской биологии; но есть и другие стороны уязвимости, порожденные уже сексизмом, увековечивающие насилие против женщин в формах унижения, приставания, изнасилования, сексуального обмена. Это, а также открытый террор, унижение и геноцид, совершавшиеся нацистами против евреев вообще, были реальностью для еврейских женщин в Холокосте.

Кроме их особой уязвимости, другой темой, которую я обсуждала с женщинами во время интервью, были ресурсы, откуда они черпали силы. Выжившие приводили свидетельства этого. У некоторых наблюдателей складывалось впечатление о том, что женщин выживало больше, чем мужчин; что женщины «имели тенденцию переживать мужчин», по крайней мере в сравнимых ситуациях[9]. Такие предположения необходимо изучать.

Изучение Холокоста требует более тщательного исследова-

ния сравнительных показателей выживаемости женщин и мужчин, чем это представлено в спорадических выступлениях и нерепрезентативных обзорах, доступных в настоящее время[10]. Без такой статистики (а она, возможно, никогда не станет доступной) мы имеем только впечатления и наблюдения, больше вопросов, чем ответов. Было ли больше убито женщин, чем мужчин? Каково было соотношение между работой и выживанием? Если некоторые типы работ могли спасти жизнь, то имели ли женщины и мужчины равные шансы на их получение? Как осуществлялось распределение пищи между женщинами и мужчинами; среди женщин; среди мужчин? Имели ли женщины равное с мужчинами количество пищи, делились ли своей едой больше, чем мужчины? Существуют ли биологические различия, которые могли сыграть роль в наличии той разницы в последствиях голода, о которой упоминали выжившие и исследователи?

Некоторые явные отличия действительно проявляются как следствия определенного полом поведения: голод переходил в коллективный разговор о рецептах; секс — в пищу (чаще, чем обратное), отрепья — в одежду, изоляция — в суррогат «семей». Женщины были способны трансформировать свои привычки, связанные с заботой о детях, опыт вскармливания в заботу о небиологической семье. Мужчины, когда они теряли свою роль защитников семьи, казались менее способными трансформировать этот навык в защиту других. Мужчины не применяли роль отца к новым условиям с той же готовностью, как и женщины. Возможно, женщины применяли или модифицировали свои «традиционные» гендерные роли легче, чем мужчины?[11]

Женщины рассказывают о той повседневной деятельности, которая была необходимым, но недостаточным условием их выживания. «Женская работа» — деятельность, сконцентрированная вокруг пищи, детей, одежды, обустройства жилья, социальных отношений, теплоты, чистоты, — может считаться единственно значимым видом труда в таких ужасных условиях. Именно такие обыденные заботы делают возможной жизнь среди угнетения. При этом важно исследовать, что это означает как для женщин, так и для мужчин, поскольку и в европейских, и в других культурах женщины и мужчины по-разному понимают, что такое «необходимость».

Жизнь женщин протекает в других материальных условиях и социальных отношениях, поэтому они способны создавать и пересоздавать «семьи» и тем самым обеспечивать сеть, помогающую продержаться, а это может соотноситься с показателями выживаемости. Осознание такого поведения (а также таких раз-

личий, как класс, возраст, национальность) является первостепенной для понимания жизни женщин[12]. Далее приводятся выдержки из трех интервью, дающие некоторое предварительное понимание того, как женщины оценивали важность отношений между ними для выживания[13].

Роза

Роза родилась в бедной семье в Венгрии в 1919 г. Она собиралась стать парикмахером, но в марте 1942 была депортирована в Освенцим. Проведя год в отряде, убиравшем трупы, она начала работать в бане, где стригла волосы поступающим узникам.

> «Снаружи бараков были горы мертвых тел, которые грузовики увозили каждое утро. Если вам нужно было в туалет (диарея неистовствовала, а попасть в уборную было трудно), то вы ходили прямо поверх них. И нельзя было задумываться об этом. У вас не было чувств. И все же я знала молодую девушку из Голландии, Еву, которую привезли в Блок 25 (своего рода загон для женщин, которые были предназначены к удушению газом). Еве было лет пятнадцать-шестнадцать, и у нее была диарея, — достаточное основание забрать вас. Когда она оказалась в Блоке 25, я уже знала, куда ее пошлют затем… Я проскользнула туда и принесла ей что-то поесть… Мое сердце болело за нее. Вы понимаете, я хожу по мертвым телам, и это меня не беспокоит, а тут не смогла видеть молодую девушку, уходящую так ужасно, и я ничего не могла для нее сделать. Да, чувства еще были… Я не могла слишком много плакать… Я так переживала за нее… Когда вы приближались к тем баракам в Блоке 25… вы даже не можете представить себе, что там было. Просто не можете вообразить: полусумасшедшие, лежащие друг на друге, потерявшие рассудок… — ужасно».

Примерно в то же время, когда Роза получила свою работу в бане (1943), в Освенцим прибыла Ролли из Греции с двумя сестрами. Самая младшая, Тереза (любимица Ролли), заболела и умерла. Ролли была вне себя от горя и хотела совершить самоубийство. Она встретилась с Розой.

> «Если бы не я, она бы не выжила. Мы помогали друг другу. Мы имели что-то, за что можно было цепляться… Вы должны были иметь кого-нибудь. Она считала меня своим лучшим другом, матерью, отцом, всем… Я считала ее своей дочерью (Розе было двадцать четыре, Ролли — восемнадцать). Так я чувствовала себя по отношению к ней. Я создавала ей уют… Когда у меня был тиф, все, чего я хотела, было яблоко. Кто мог достать его там? Ролли обменяла свой хлеб на яблоко для меня».

Небольшой инцидент. В хронике ужасов концентрационного

лагеря он может даже показаться незначительным. Для Розы он невелик только потому, что требуется совсем немного времени, чтобы о нем рассказать, но для нее это символ жизни:

> «В такое время вы не думаете о том, какого типа эти взаимоотношения; вы просто думаете, что приобрели здесь кого-то, с кем можно поговорить, кого-то близкого. Это все, о чем вы думаете. Я сражалась с безумием. Я хотела покончить жизнь самоубийством (бросившись на электрические провода, окружавшие лагерь), хотела забыть про все на свете. Но… я жила. Эта женщина говорила, что я буду свободна, что я поеду в Америку и увижу своего отца… Это много для меня значило… Потом здесь оказалась Ролли, а она была еще ребенком — так мне казалось. Не могла сделать ничего дурного (совершить самоубийство или сойти с ума). Вы знаете, всегда находилось что-нибудь, что останавливало меня. Сейчас здесь была маленькая Ева, она попала в Блок 25, и мне хотелось всего лишь увидеть ее еще раз — всегда находилось что-то, из-за чего я говорила себе «Нет, не надо этого делать». Это не позволяло мне уйти».

Роза создала свои собственные объяснения того, как женщины держались сами и помогали другим, и рассказывала, как это происходило: женщины «следили друг за другом, подобно обезьянам, на предмет вшей… Не помню, чтобы это делали мужчины. Если у них появлялись вши, они просто смирялись с этим. У женщин были другие инстинкты. Хозяйки. Мы привыкли убирать. Мужчины… вши просто ели их заживо… Во время переклички женщины поддерживали друг друга и согревали… Кто-то обнимает вас, и вы это помните… Можете себе представить, как много это значило для нас! Мужчины скорчивались в пяти футах друг от друга <Роза демонстрирует, как мужчины, которых она видела, обнимали себя, а не соседа>… Я думаю, что выживало больше женщин… Насколько я видела в Освенциме, мужчины умирали как мухи. Женщины были как-то сильнее… Женская дружба отличается от мужской… Наши материнские, дружеские инстинкты сильнее. Если две или три женщины дружат, они могут быть ближе, чем двое или трое мужчин. Мужчины могут хорошо относиться друг к другу, говорить друг с другом, пить пиво вместе… Но этим все и ограничивается, понимаете? Женщины же держались вместе потому, что каждый должен иметь кого-то, чтобы опереться, чтобы надеяться. Мужчины…, нет, они не делают этого. Мужчины там тоже дружили. Они разговаривали друг с другом, но они не меняли и не поменяли бы хлеб на яблоко ради другого парня. Они не стали бы приносить жертвы. Видите, в этом и было отличие».

Сьюзен

Сьюзен родилась в Вене в 1922 г. и в 1938 г. переехала в Чехословакию с отцом и матерью. Она была депортирована в Терезенштадт в 1942 г., а затем в январе 1943 г. в Освенцим. Первый месяц она работала машинисткой в политическом департаменте. Ее ставили к обычным узникам, так как одну из женщин в ее группе поймали при передаче пищи, и вся группа была за это наказана. Вскоре Сьюзен заболела тифом.

Она приобщилась к группе еврейских женщин из Берлина, и «без них я бы никогда не выздоровела. Они спасали меня целых восемь дней, когда температура была 103-104 градуса...[14] Я помню, как сейчас, как каждое утро стояла на перекличке тесно между ними и уходила, поддерживаемая ими. Эти женщины поддерживали меня физически... эмоционально и духовно. Предполагалось, что мне нужно было идти в больничный блок (что обычно означало смерть), но начальник моего блока (Blockalteste) Илка, с которой у меня были приятельские отношения, разрешила мне остаться в бараке на один день, не донесла на меня. Это был день моего кризиса. Без такой защиты я бы умерла... Всегда находились женщины, за которых вы проходили сквозь огонь... Может быть, это было эгоистично. Вы знали: ваша группа заботится о вас... Это была взаимность, которая сохраняла вас живой и давала силы».

Я спросила, нужна ли была любовь.

«О, да. Да, конечно, нужна. Женщины любили друга... для теплоты, для ощущения, что кто-то заботится. Это было необходимо. Самое главное — это давало вам тепло, когда вы сжимались в комок. Да, вы любили. Даже позднее, в *Kanada*[15], когда нам было гораздо более комфортно... вы спали вчетвером на одной койке; конечно, вы сжимались в комок очень часто — это было совершенно естественно. Это не было чем-то из ряда вон выходящим. Когда люди распускаются, они теряют контакт с другими».

Группы формировались в *Kanada*:

«Это был иной тип дружбы, чем снаружи в *kommandos*. Там это было вопросом выживания. Не знаю, что делали мужчины. Из того, что я читала, я узнаю: у них было по-другому. Такие чувства во взаимоотношениях мужчин можно было увидеть только в группах коммунистов или верующих... В *Kanada* было меньше поддержки, потому что там было полегче».

Таким образом, в *Kanada* женщины создавали различные группы, объединяющие людей с одинаковыми интересами или единомышленников. По мнению Сьюзен, такая дружба между людь-

ми с похожими взглядами, в отличие от групп, объединенных для того, чтобы продержаться, была возможной, потому что угроза была слабее. Дружеские отношения были более свободными и складывались не по необходимости, а из взаимной симпатии друг к другу.

Джуди

Джуди была самой молодой из этих женщин. Родившаяся в 1929 г. в Венгрии, она прибыла в Освенцим, когда ей было пятнадцать, в мае 1944 г. В отличие от Розы и Сьюзен, она прибыла вместе со своей семьей. По прибытии их разделили; выжила только Джуди.

Она пробыла в Освенциме примерно девять месяцев. Она рассказывала о дружбе с девушками-соседками по койке. В бараке вместе с ней находились примерно тысяча девушек ее возраста; она «удочерила» тех из своих соседок, чье образование и опыт отличались от ее собственных. Она пересказывала им истории из таких книг, как *«Унесенные ветром», «Мой сын, мой сын»,* фильмы с Диной Дурбин и Ширли Темпл.

В ноябре ее отправили с транспортом в трудовой лагерь Губен, возле Берлина.

> Ее «привезли работать на фабрику, где паяли электрическое оборудование. Условия здесь были лучше. Только пятьдесят человек в комнате. На каждой койке спали по два-три человека. Каждая получала одеяло. Все спали на деревянных досках, без матрацев или подушек».
>
> В тот первый вечер она только стала засыпать, как кто-то зашел в комнату и включил свет: «Есть ли здесь кто-нибудь из Ужгорода (ее родной город)?» Это оказалась Эму, сестра подруги детства Джуди, искавшая свою сестру. Хотя я и не была ее сестрой, мы были очень взволнованы, и с той поры у меня оказался кто-то близкий, и это значило для меня все… означало жизнь для меня».
>
> Эму была там со своей золовкой Рози. Они были на десять-двенадцать лет старше, чем Джуди. Эму работала на кухне, а Рози — на складе одежды. «Я привязалась к обеим… Рози дала мне пальто… У Эму всегда была припрятана для меня картофелина или две. Она следила, чтобы у меня была гуща в супе, а не только жижка. Очень часто она давала мне дополнительный кусок хлеба, который я с наслаждением относила в свою комнату и делила между теми, кто был не так удачлив, как я. Я чувствовала, как мне невероятно повезло, что я подружилась с этими двумя женщинами. Они были очень заботливы, очень добры и привязанны ко мне».

Надежды и силы Джуди росли, она думала, что вот-вот должна закончиться война. Тем не менее их эвакуировали в Берген-Бецен по этапу, означавшему смерть. Шел снег, было холодно, у них не было воды и пищи. Джуди просила, чтобы они оставили ее умирать:

> «Я ослабела, мои ступни были сплошь в волдырях и кровоточили. Но подруги не давали мне расслабиться. Когда я не могла идти, они тащили меня. Они стояли тесно рядом со мной, когда стражники были поблизости, чтобы те не заметили мое состояние». Кое-как они выжили. «Я ела снег с плеч узников впереди меня и вырывала замерзшие корешки из земли».

Джуди просто вошла в жизнь Эму и Рози; по этому поводу не было ни дискуссий, ни переговоров. Они, видимо, доверяли друг другу во всем. Это было частью их реальности. Потому ли это, что они не были совсем незнакомы? Они не *просили* Джуди продолжать идти, они просто не давали ей упасть. Такие действия подталкивают и поддерживают. Не столько воля к жизни помогла Джуди преодолеть этот путь, сколько набор типов поведения, связывающий одного человека с другими.

В конце концов они прибыли в Берген-Бецен. Рози взяла с собой из Губена немного ювелирных украшений для обмена. Они затолкали их в рот и таким образом прошли через душевые. Джуди рассказывала, что условия были ужасные. Спали на полу. У них почти не было еды,

> «никаких условий для личной гигиены… люди умирали каждую минуту. Нам давали еду один раз в день. Часто без хлеба… Естественно, вскоре вши распространились повсюду. Мы постоянно и полностью кишели вшами, которые переносили микробы тифа».

Каждая из них переболела тифом. Первой была Рози.

> «Мы таскали ее всюду, где только могли достать немного воды… Поддерживали ее между собой, когда ходили, чтобы она не лежала все время. Пытались вымыть ей лицо и нежно ее похлопывали. Пытались вдохнуть в нее жизнь. Каким-то образом эти две женщины поменяли свои ювелирные украшения на аспирин, немного пищи, сахар-рафинад, дополнительные кусочки хлеба… Всякий раз, когда у них появлялось немного еды, они делили ее со мной поровну. Это было самое удивительное. Я просто не могла в это поверить… У меня ничего не было, но они без колебаний делились со мной всем».
>
> «После того как Рози стало лучше, заболела Эму — сыпной тиф. У нее была большая грудь, и рубцы были под нею и гноились… Я помню, как Рози поднимала ее грудь, а я дула,

> чтобы хоть как-то облегчить ее страдания… просто приподнять ее, чтобы к ранам был приток воздуха… Мы заставляли ее есть, а она говорила: «Я не могу глотать, дайте мне умереть. Не могу жить больше. Не могу подняться». «Нет! Ты можешь, ты прошла такой путь, ты не должна просто умереть. Ты можешь, ты должна и ты выживешь». Точно так же, как они поступали на этапе смерти по дороге в Берген-Бецен со мной…Мы следовали этому же примеру и в Берген-Бецен».

Джуди тоже заболела. Эму и Рози делали все, что могли, чтобы она осталась в живых. У них все еще было немного золота.

> «Они обменяли его на сыр и хлеб. Мы разделили это в честь моего шестнадцатилетия. Да, в тех условиях это был день рождения». Джуди была больна несколько дней: «Меня бил озноб, стучали зубы. Я была уверена, что не выживу. Кто-то вбежал в комнату и сказал: «Наших конвоиров нет, везде английские солдаты»… Я не могла ходить. Мои подруги вытащили меня наружу в солнечный весенний день. Освобождение. 15 апреля 1945 г., около 13.00. Я выбрала эту дату как мой новый день рождения».

Ясно, что Роза, Сьюзен и Джуди выжили, потому что их не убили нацисты, а затем их освободили. Выживание в конечном счете было везением. Но всего этого слишком мало, если мы хотим понять их повседневную стратегию и то, какое отношение она имела к выживанию. «Везение» не объясняет нам, как они смогли жить в мире, означавшем смерть. Иными словами, они выжили, потому что нацисты не убили их; но они жили (пытаясь оставаться людьми) благодаря тому, *что* они делали. Выживание отличается от жизни[16].

Есть условия, которые необходимы, чтобы продержаться, — привилегированная работа, дополнительная пища, чистота, желание рисковать, физическая и психологическая сила. Но в историях Джуди, Сьюзен и Розы центральное место занимают дружба и верность[17]. Являясь важным ключом к пониманию того, как эти женщины выдержали, такие акты дружбы также выдвигают вопросы, которые нужно задать другим жертвам Холокоста. Эти женщины осознали, что изоляция и разобщенность были созданы нацистской системой в лагерях. Они также знали, что если дело в силе, то ее можно найти только в кругу людей. В своих «семьях» они создавали возможности для материальной и психологической силы. Их отношения — разговоры, пение, рассказы, распространение рецептов, молитвы, анекдоты, слухи — помогали им трансформировать мир смерти и бесчеловечности в еще один акт человеческой жизни.

II

> То, что я предлагаю... очень просто: всего лишь думать о том, что мы делаем.
>
> *Ханна Арендт*
> «The Human Condition»

Язык и стиль части I воспроизводят некоторые из работ, написанных мною до мая 1984 г., когда я столкнулась с серьезными проблемами, возникшими частично из-за бессознательного использования мною культурного феминизма как системы, сквозь которую я рассматривала опыт переживших Холокост еврейских женщин[18]. Культурный феминизм влиял на предположения, которые я высказывала, гипотезы, которые выдвигала, и выводы, к которым приходила. Поэтому я пришла к пониманию того, что направление, которое он задал, должно быть изменено.

Политически культурный феминизм может ассоциироваться с расколом «новых левых» и дерадикализацией феминизма в начале 1970-х гг.; когда это произошло, то нашло отражение в работах многих исследователей, занимавшихся «женскими исследованиями» и феминистской теорией. Поскольку я не могу дать полный исторический анализ культурного феминизма на этих нескольких страницах, то попытаюсь показать, что представляет собою культурный феминизм, как он повлиял на мою работу, как в нем отражен либерализм и почему он выдвигает значительные проблемы для нас как феминисток.

Культурный феминизм явился реакцией на, по крайней мере, две точки зрения: (1) позицию радикального феминизма о том, что женщины представляют себой угнетенный класс; (2) позицию как «новых левых» политиков, так и радикальных феминистов, считающих, что личное освобождение невозможно без широкомасштабных социальных преобразований. Реакция сместила акценты в самом освобождении женщин с настойчивого утверждения необходимости материальных условий к вере в изменение внутренней жизни, сознания, культуры и т. д.

Брук (Brooke), феминистский критик культурного феминизма в начале 1970-х гг., называет его «верой в то, что женщины освободятся посредством своей, альтернативной культуры. Это ведет к концентрации на стиле жизни и «личном освобождении»... и это является попыткой трансформировать феминизм из политического движения в движение за альтернативный образ жизни». Культурный феминизм, следовательно, скрывал радикальную феминистскую позицию, что «центром угнетения является не культура, а власть, классовая сила мужчин»[19]. Превра-

щение проблемы освобождения в личное дело каждого отвлекает революционную практику от идеи, что общее освобождение должно, в первую очередь, решать вопрос власти, а не культуры, изменять материальные условия, а не только сердца и умы.

В то время как те, кто сперва поддерживал культурный феминизм, думали и даже ожидали, что женщины поднимутся и восстанут, если изменится их сознание, реальный результат оказался иным. Предполагаемая политика революции превратилась в политику приспособления индивидуальных и личных решений. Шейла Роуботэм указывает, что существует тенденция «скорее к жизни освобожденной жизнью, нежели к становлению движения за освобождение женщин»[20]. Этот политический сдвиг в культурном феминизме сопровождался поворотом женских исследований к изучению женской культуры, сознания, гендерных различий и т. д.

Культурный феминизм развивался не просто как тактика сражения с антиженской линией в мире сексизма[21], но также и как обходной путь вместо насильственной революции; вне конфронтации с государством, институтами семьи, брака и религии; без уничтожения институтов, направленных на удержание женщин на своем месте. Этот обходной маневр стал новой стратегией и идеологией. Хотя некоторые, возможно, рассматривают культурный феминизм как синоним феминизма, все же эти два термина не могут подменять друг друга. Скорее, культурный феминизм является заменителем политической активности, которая была слишком рискованной и наступательной. Случайно или нет, культурный феминизм не предполагает риск, и это удобнее. Естественно, феминизм безопаснее, если он культурный, а не политический[22].

Освобождение, к которому взывает культурный феминизм, исходит из прошлого женщин. Память о нем стала почвой, на которой происходит открытие и развитие отдельной женской культуры и сообщества, основанные, в свою очередь, на вере в то, что женщины и мужчины в некотором смысле радикально различны. Такое моделирование памяти, утверждают далее культурные феминисты, может создать (и это действительно так) позитивное классовое сознание, а также (вот это уже проблематично) совершенно иное общество. Последователи этих идей предлагают то биологические, то культурные объяснения для гендерных различий, но везде включают суждение о том, что женственное, или женское, преобладает над мужественным, мужским. Поэтому культурный феминизм свергает теорию мужского превосходства, заменяя ее противоположной, вместо того чтобы

перевернуть ее с ног на голову или выбросить в окно.

Культурный феминизм возвеличивает женщину, ее ценности, искусство, музыку, сексуальность, материнство. В своей статье «Женский национализм» Тай-Грэйс Аткинсон (Ti-Grace Atkinson) кратко характеризует культурный феминизм как «поиск мифической истории, культ женственности, прославление материнства, природного начала и стерильности таким образом, что женское сознание становится источником и судьей мировой реальности»[23].

В то время как женское сознание, «история», культура и т. д. стали стандартами, в соответствии с которыми следует понимать и оценивать мир, не было однозначного ответа на вопрос, является ли квинтэссенция женщины — типичная или образцовая женщина — представительницей прошлого или новой женщиной будущего. Это недоразумение разрешилось так, как это принято в психоанализе: прошлое есть будущее. Затем возникла дискуссия о том, какая женщина прошлого могла бы стать образцом. В результате мы не создали идеологии (не говоря уже о политике) всеобщей солидарности всех женщин, хотя мы и настаивали на своем превосходстве. Наиболее ярким политическим свидетельством этого является лесбийский сепаратизм, а абсолютизация материнства наиболее ярким выражением вопиющего шовинизма[24]. Борьба внутри женского движения была «разрешена» культурными феминистами, которые высказывали поверхностные требования признания универсальности женской культуры, «христианизированной» в любовь к женщинам.

Культурные феминисты, как и либералисты, верят в индивидуальные решения, а также в такие ценности, как личность, независимость, самоопределение. Либералисты указывали, что все мы являемся человеческими существами и стоит лишь это признать и действовать соответственно, как мир изменится. Определяющим является то общее, что объединяет нас, поэтому различия и структуры, ставшие основой различий, не являются существенными. Если мы изменим самих себя, то и мир должен измениться. Начинать нужно сначала. Либералы утверждают, что заботятся обо всех, но в действительности имеют в виду лишь белых протестантов британского происхождения; культурные феминисты говорят, что они имеют в виду всех женщин, но на самом деле концентрируются только на лесбиянках, и/или матерях, и/или гетеросексуальных женщинах, и/или матерях-лесбиянках, и/или образованных женщинах, и/или женщинах, принадлежащих к среднему классу, и/или женщинах против порнографии, и/или какой-либо другой группе. Говоря обо всех

женщинах, в реальности культурные феминисты отдают предпочтение определенным категориям женщин. Это подражание или связь с либерализмом рискованна. Таким образом, лицо «врага» изменилось, фокус сместился с мужчин, их институтов, «мужского» государства. Действительно, с приходом культурного феминизма эти институты перестали быть важными, в то время как «женственность», считавшаяся ранее признаком угнетенности, сейчас трансформировалась во что-то священное.

Можем ли мы просто исправить и делать «правильным» то, что причинило так много унижений, без тщательного разбора наших мотивов и политики? Могут ли евреи пользоваться тем языком, на котором их называли «kike», лесбиянок — «dyke», черных афро-американцев — «ниггер», не сохраняя при этом те отношения, которыми этот язык был наполнен и отравлял использование этих слов; могут ли они оставить в покое институты, неотъемлемой частью которых стал этот язык? Более того, могут ли быть исправлены ценности, стиль жизни, навыки, если они порождены ситуацией подавления? И становятся ли они свободными от отношений доминирования/угнетения лишь потому, что мы хотели бы видеть их таковыми? Такая некритичная установка позволяет нам оставить старые образцы и перестать считать их негативными.

Поэтому культурный феминизм вовлекает нас в реакционную политику индивидуальных изменений или перемен жизненного стиля, самоосвобождения. Но как же солидарность с другими женщинами? Энн Окли права, говоря, что не только солидарность с женщинами составляет феминистское сознание, но «не может быть феминистской сознательности без женской солидарности»[25]. И чтобы женская солидарность имела политическое влияние, в ней должно существовать активное, прогрессивное движение.

Концентрация на угнетении наносит ущерб не только нашему политическому действию, но и исследованиям. Мы навязываем ее до такой степени, что наши ученые критики оказываются озадаченными, когда мы обсуждаем эти вопросы. Главная проблема не столько в требовании признания женского в качестве лучшего, сколько в определении природы гендерных различий и типа женщин, которые являются их самыми яркими выразителями. Как это связано с нашей исследовательской стратегией? Мы должны научиться не использовать исследования ни для преувеличения угнетения женщин, ни для притупления и отрицания его влияния. Раскапывать прошлое женщин, начинать познавать и понимать то, что было «спрятано от истории»,

не означает, что мы должны интегрировать «ее историю» как модель для освобождения женщин. Нашей задачей должен стать поиск стратегии изменения, а не интерпретаций женских судеб.

Следует переоценить археологическую перспективу, сквозь которую мы рассматриваем культуру. Почему мы принимаем эту точку зрения? Как мы хотим ее использовать? Против чего сражаемся? Какой мир создаем? Поддерживает ли наша деятельность угнетение или даже усиливает его? Действительно ли мы вырабатываем методы для понимания угнетения и сопротивления ему? Как наша деятельность связана с освобождением женщин? А если не связана, то в каком смысле она является феминистской?

Политические, философские или концептуальные ошибки не отстоят друг от друга далеко. Последовательный анализ своей собственной работы, посвященной женщинам и Холокосту, заставил меня критически оценить свои политические и философские перспективы как в работе с материалом, так и более широко. То, что я использовала культурный феминизм как каркас (хотя и бессознательно), изменило отношение к рассказам еврейских женщин в сторону прославления и привело к заключению, что эти женщины трансформировали «мир смерти и бесчеловечности в акт человеческой жизни». Для меня важным, даже, возможно, главным было увидеть выбор, власть, действие и силу женских взаимоотношений, их взаимосвязь и взаимопомощь, рассказы и разговоры в лагерях, гетто и подполье. И на самом деле, это замечательные истории и люди, трогательные рассказы о взаимопомощи, самоотдаче и любви. Тем не менее инциденты, которые описывают эти люди, не отражают суть Холокоста. Необходимо рассматривать все это в перспективе.

Холокост — это история потерь, а не приобретений. В конце концов, большинство евреев было убито в Европе. В дополнение к этому, по различным оценкам, было уничтожено от одной четверти до половины цыганского населения. Погибли примерно 250 тысяч гомосексуалистов. Список продолжается. Если мы можем найти различия — даже если женщины на самом деле проявляли лучшие способности к выживанию, чем мужчины, — разве это выигрыш? Более того, мы должны критически рассматривать те способы, при помощи которых женщины держались; их стратегия не всегда положительна, и потому самым трудным вопросом, который мы можем поставить, является «чему научились жертвы?»[26].

Интересно исследовать различия между женщинами и мужчинами. Даже более интересно увидеть, если нам это удастся,

действительно ли женщины держались лучше (или, точнее, по-другому), чем мужчины. Однако выявление различий часто пагубно, так как помогает нам забывать сам контекст возникновения всех этих проявлений силы — угнетение. Предположение, что во время Холокоста женщины выживали лучше, чем мужчины, будет означать шаг навстречу принятию или прославлению угнетения (которое и сформировало навыки выживания), даже если использовать культурологические, а не биологические аргументы. Угнетение не делает людей лучше — оно делает их рабами. Не имеет смысла сражаться с угнетением или пытаться понять его, если мы считаем, что ценности и поведение угнетенных не только лучше, нежели у поработителей, но и с объективной точки зрения являются «образцом для человечества и нового общества»[27]. Нельзя сказать, что различие между мужчинами и женщинами в том, как они относятся к общественным институтам и ценностям, нет. Но концептуальный и политический смысл таких различий зависит от наших интерпретаций.

Например, моя попытка придать большее значение дружбе среди женщин в лагерях приводит к ложному впечатлению, что угнетение было только внешним, но не внутренним. Почему мы молчим о внутренней тирании переживших Холокост еврейских женщин? Чтобы избежать рассмотрения еще одного аспекта ужасов Холокоста или уйти от угнетения вообще? В работе, представленной в части I, я высказывалась о насилии, оскорблениях, убийстве младенцев; о голоде, разделении семей, потерях, терроре и насилии; обо всем ужасном и отвратительном, на почве чего женщины были связаны и любили друг друга. Роза говорила: «Именно это держало женщин вместе». Должны ли мы спросить: как много женщин? какова цена? как долго? при каких условиях?

«Можете ли вы себе представить, — говорила Роза, — что это значило — любить среди всей этой грязи, болезней и зловония?» Я не сомневаюсь, что это значило многое. Дело не в том, что мое суждение может быть ложным, а в том, что концентрация на дружбе, любви и т. д. искажает наше понимание более масштабной ситуации, в которой такого рода опыт мог играть только небольшую роль. Связующие узы были ограниченны и исключительны. Они не были узами, связывающими женщин в солидарности против врага. Разве ужас изоляции и смерти не влиял на женщин? Возможно, рассказы о дружбе скрывают более глубокие и более проблематичные истории об интригах, горечи, боли и жестокости. Что еще происходило в группах? Между группами? Разговоры о дружбе позволили тем из нас, кто слы-

шал эти истории, восхищаться этими женщинами, даже достичь какого-то умиротворения и комфорта. Это помогало приглушить ужас, окружающий Холокост. «Направленная на женщин» перспектива и относящиеся к ней вопросы исказились.

Но даже если перспектива и вопросы были неправильными, проделанная работа не бесполезна. Скорее, ей необходим другой политический и философский контекст; следует задавать иные вопросы и по-другому должны интерпретироваться ответы на них. Чтобы реконструировать исследования по проблемам женщин и Холокоста, мы должны начать с новых вопросов:

1. Что делает с нами угнетение? Что оно подразумевает и на что влияет? Какова цена выживания? Тирании? Может ли что-нибудь положительное появиться из угнетения?

2. Является ли культура женщин освободительной? Как это может произойти, если она произросла из угнетения? Можем ли мы когда-нибудь забыть цену, которую заплатили как угнетенные женщины? Должны ли мы? Как влияет наша вера в то, что мы можем пережить угнетение, на цель сражаться с угнетением? Если мы прославляем «женственное» с заведомо феминистской перспективы, как мы избежим прославления угнетения? Возможно, мы не желаем видеть последствий угнетения — как оно уничтожало нас? Как мы убивали друг друга? Если сексизм делает женщин более приспособленными к выживанию, зачем же тогда избавляться от него? Делают ли страдания нас лучше? Если эти вопросы имеют смысл, то нет ли реальной угрозы в работах Мэри Дэйли, Кэрол Гиллиган, Нэнси Чодороу, Адриенн Рич, Дороти Диннерстейн и других, которые начинают с различий между полами, а заканчивают суждением (или, по крайней мере, не отрицают его) о том, что женщины — в своих ценностях, навыках, и даже, как некоторые предлагают, биологических установках — выше мужчин? Суммируя сказанное выше, зададимся вопросом, прославляет ли культурный феминизм, вопреки самому себе, угнетение женщин? В какой степени культурный феминизм со свойственным ему акцентом на женских ценностях, навыках и т. д. вносит вклад в это направление и, в свою очередь, становится частью проблемы, которую мы должны решать с феминистских позиций. Каковы «силы заинтересованного невежества» в женском движении, в феминистской теории, в женских исследованиях?[28] Становится ли «гендерная гордость» на пути к правде»?[29] Как разрушить этот опасный альянс между попыткой понять тиранию и необходимостью мифологизировать наши силы во время тирании или несмотря на нее? Как проникнуть в свободное будущее без по-

стоянных ссылок на угнетенное прошлое?

3. Лжем ли мы, чтобы выжить, вне зависимости от степени угнетения?[30] Лгут ли женщины, пережившие Холокост? Заняты ли самообманом, лишь бы верить? Только бы не говорить правды? Создавать мифы, чтобы выживать? Отличается ли осознание женщинами себя в Холокосте от того, что происходило? Как выжившие люди входят в «обычную» жизнь после ужасного душевного опустошения в Холокосте? Как примиряются они с самими собой, если не трансформируют свои истории? Является ли то, что они рассказывают, в меньшей степени историями о Холокосте, а в большей — о сегодняшних их страданиях из-за прошлого и попыток преодолеть эти воспоминания? Является ли создание некоей легенды единственной возможностью для выживания индивидуумов и народа? Как часто выжившие говорят что-либо потому, что они чувствуют обязательства перед своей группой (как женщины — перед женской, как евреи — перед еврейской)? Есть ли общая модель таких коррекций? Имеем ли мы как исследователи право на расследование этих историй? Или обязательства? Как мы в качестве исследователей трансформируем истории, которые слышим? А как должны?

4. Является ли методологической и теоретической ошибкой исследовать женщин в Холокосте и их отличий от мужчин с выигрышной точки зрения, а не с точки зрения угнетения? Почему многие выжившие женщины верят, что они переживали Холокост лучше, чем мужчины? Связано ли это с реальностью Холокоста или с возвращением женщин к традиционным ролям и ожиданиям после Холокоста? Может быть, это единственное, за что можно держаться в мире, который уделяет им так мало внимания и как женщинам, и как выжившим? Почему мужчины верят, что женщины выживали лучше?

5. Действительно ли женская дружба в лагерях была столь решающей, в позитивном смысле, как о ней рассказывают интервьюированные? Есть ли что-то большее в их историях, чем рассказывают женщины, вне зависимости от того, как поставлены вопросы? Являются ли эти группы в большей степени формой племенного чувства, нежели дружбы, — исключительного, соревновательного, опасного для себя и других? Насколько это зависит от контекста, положения, класса, языка? Какова степень эксплуатации в этих группах? Как люди делятся с другими в лагерях, гетто, группах сопротивления? Почему женщины, описывая это, используют термин «семья»? Если привязанности в биологической семье часто были помехой к выживанию ее членов за пределами лагерей, то в какой степени семьи — сурро-

гатные или биологические — мешали женщинам в лагерях? Почему это для нас так важно — верить, что дружба или верность являлись центральными в их рассказах? Чем это является для нас самих?

6. Что такое сопротивление? Является ли все, что делает женщина под гнетом, актом сопротивления? Является ли выживание сопротивлением? Что, если человек убивает себя? Становится ли самоубийство актом сопротивления? Если суицид бывает актом сопротивления, то применимо ли это определение ко всем случаям? Является ли процесс умирания сопротивлением? Является ли мужество сопротивлением? Является ли пение на пути в газовую камеру сопротивлением? Является ли следование иудейской религии сопротивлением? Является ли кража сопротивлением? Является ли то, что люди скрывались, сопротивлением? Бегство? Является ли помощь сопротивлением? А саботаж? Является ли убийство врага сопротивлением? Видите, как сам термин становится все более невыразительным и, хуже того, искажается. Такие «скользкие» моменты в языке предполагают, что все евреи становятся героями или мучениками, а все женщины — героинями. Может ли это помочь понять, что произошло с ними? Должны ли описания недостаточно активного или вооруженного сопротивления врагу (оказанного либо женщинами, либо евреями, либо другими группами) вести нас к защите того, что они делали, и к его прославлению, чтобы сделать из этого то, чего не было? И, таким образом, мы достигли того, что стало общим для феминизма положением: выживание есть сопротивление. Определенные ценности, описанные как женские добродетели, могут помочь некоторым женщинам продержаться, но не кажутся таковыми в качестве источника для борьбы с врагом и для сопротивления вообще. Они не подталкивают к попыткам «нанести урон», остановить врага или, во всяком случае, попытаться это сделать[31]. Манипуляции с системой не являются сопротивлением, даже если они и означают выживание. Знают ли женщины лучше о том, как манипулировать системой, нежели как сопротивляться системе? Каково соотношение между сопротивлением и выживанием? Если мы верим, что выживание является сопротивлением, мы можем прийти к утверждению, что активное или вооруженное сопротивление не является приоритетным, или приравнять его к жизни в период Холокоста, жизни любой ценой, какой только возможно[32]. Оправданно ли выживание любой ценой? Что мы говорим о сотрудничестве с врагом с целью выживания? Как оценивать обмен пищи или защиты на секс? Предполагается ли, что термин

«сопротивление» подходит к описанию героизма практически для всех случаев? Фраза «сопротивление есть выживание» — это мистификация, являющаяся реакцией, по крайней мере, на последний вопрос, который может быть поставлен: что мы говорим о мертвых?

7. Что в действительности означают женские гендерные роли перед лицом тирании, убийств и геноцида, совершавшихся во время Холокоста? Является ли наша способность к трансформации себя предрасположенностью вообще или только определенные виды таких трансформаций являются предрасположенностью? Действительно ли такие трансформации имели место? Становились ли женщины «свободными» в процессе таких трансформаций в обстоятельствах сегрегации по признаку пола? Или просто глубже погружались в свои роли? Как эти трансформации влияли на их жизнь после Холокоста?

8. Пережил ли кто-нибудь Холокост?

9. Как сохранить правдивость по отношению к материалу, который мне дали интервьюированные? Как быть честной по отношению к женщинам? Что это означает? Каковы мои обязательства как женщины? как еврейки? как философа? как феминистки?

10. Каковы политическое влияние и последствия изучения проблемы «женщины и Холокост»? Каков его результат для философии?

Все эти вопросы и критика, в результате которой они появились, не только дали мне возможность оценить свои исследования сегодня, но и показали направление для будущей работы.

> Понимание… означает непредвзятый, внимательный подход и сопротивление реальности — чем бы она ни была.
>
> *Ханна Арендт* «Источники тоталитаризма»

Примечания

1 Первая конференция, посвященная женщинам и Холокосту, состоялась в марте 1983 г. в Stern College. Она проводилась Нью-Йоркским советом по гуманитарным проблемам (New York Council for the Humanities), а ее спонсором выступал Институт исторических исследований (the Institute for Research in History). См.: *Proceedings of the Conference, Women Surviving: The Holocaust*, ed. Esther Katz and Joan Miriam Ringelheim (New York: Institute for Research in History, 1983); Ringelheim J. M. «The Unethical and the Unspeakable: Women and the Holocaust», Simon Wiesenthal Annual I (1984), p. 69–87; «Communities in Distress: Women and the Holocaust» (Institute for Research in History, 1982, typescript); «Resources and Vulnerabilities» (Institute for Research in History, 1983, typescript); Sybil Milton, «Women and the Holocaust: The Case of German and German-Jewish Women», in *When Biology became Destiny: Women in Weimar and Nazi Germany*, ed. Renate Bridenthal, Atina Grossman, Marion Kaplan (New

York: Monthly Review Press, 1984), p. 297–333; «Issues and Resources» in Proceedings of the Conference, p. 10–21; Vera Laska, ed. *Women in the Resistance and the Holocaust* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1983); Marlene Heinemann, «Women Prose Writers of the Nazi Holocaust» (Ph.D. diss., Indiana University, 1981).

2 Я решила использовать термин «содержание» в отличие от более употребительного «выживание», поскольку дилемма «выживание – смерть» решалась нацистами или собственной судьбой (или удачей), а «содержание себя» было обусловлено до некоторой степени самими жертвами.

3 Впервые сформулировано в 1981 г.: Ringelheim, «The Unethical and the Unspeakable», p. 84.

4 Двенадцать из двадцати выживших, интервьюированных мною, упоминали страх изнасилования, ощущение сексуального унижения или примеры сексуального обмена. Две из двадцати сказали, что были изнасилованы, другие говорили, что были почти изнасилованы.

5 *Kanada* была секцией *Effektenkammer*, хранилища ценностей – одежды, ювелирных украшений и т. д., – принадлежавших узникам Освенцима. Тех, кто там работал, считали элитой *Kommando* (рабочая служба).

6 См. также *Proceeding of the Conference*, p. 73–74, 141–142; Milton, «Women and the Holocaust», p. 315–316.

7 См.: Ringelheim, «The Unethical and Unspeakable», p.74-75, 78; «Resources and Vulnerabilities», p. 20; Proceeding of the Conference, p. 40–41.

8 Yaffa Eliach, «The Holocaust and the Family» (paper presentated at Lehigh University, March 1984).

9 Elmer Luchterhand, «Social Behavior of Concentration Camp Prisoners: Continuities and Discontinuities with Pre- and Postcamp Life», in Survivors, Victims, and Perpetrators, ed. Joel Dimsdale (New York: Hemisphere Publishing, 1980), p. 273.

10 См.: Alexander Donat, «Jewish Resistance» in *Out of the Whirlwind*, ed. Albert H. Friedlander (New York: Schocken Books, 1968), p. 62; Leonard Tushnet, «The Uses of Adversity: Studies of Starvation in the Warsaw Ghetto» (New York and London: Thomas Yoseloff, 1966), p. 27; Milton, «Women and the Holocaust» (см. выше), p.307–308; «Issues and Resources» (см. выше), p. 15–19; Raul Hilberg, ed., *Documents of Destruction* (Chicago: Quadrangle Books, 1971), p. 40–41; Gemaine Tillion, *Ravensbruck* (New York: Anchor, 1975), p. 39, 230; Lucjan Dobroszycki, ed., *The Chronicle of the Lodz Ghetto* (New Haven, Conn.; Yale University Press, 1984), p. vii.

11 См.: Ringelheim, «Communities in Distress» (см. выше), pp. 35, 43, n. 27; Proceedings of the Conference, p. 176.

12 См.: Ringelheim, «The Unethical and Unspeakable», p. 80.

13 Интервью с Розой и Джуди происходило в мае 1982 г. Сьюзен была проинтервьюирована в августе 1979 г. У меня были последующие разговоры с Джуди и Сьюзен. Вновь повторю, что приводимые здесь цитаты взяты из этих интервью, если специально не указано иначе. Десять из семнадцати других женщин, интервью у которых были взяты в течение 1981–1984 гг., также говорили об отношениях с другими женщинами как значимых для них.

14 Примерно 40° по Цельсию.

15 См. прим. 5 выше.

16 См.: Ringelheim, «Communities in Distress» (примеч. 1 выше), p. 33–34.

17 Эти категории были разработаны в разговоре со Сьюзен Черняк-Шпац и Памелой Армстронг в августе 1982 г. См. также: Milton, «Issues and Resources» (примеч. 1 выше), p. 17–19; «Women and the Holocaust» (примеч.1 выше), p. 311–315.

18 Сначала я осознала эти проблемы после прочтения английской версии (неопубли-

кованной) Ti-Grace Atkinson's «Female Nationalism» (Le Nationalisme feminin, «Nouvelles questions feministes 6–7 <Spring 1984>: 35–54). Последующие дискуссии с Аткинсон о культурном феминизме, феминистской теории, политике, философии, о женщинах и Холокосте показали, что тупик, в который я пришла, во многом был связан с моей неосознанной приверженностью культурному феминизму. Чтобы прояснить эти проблемы и избавиться от них, в настоящее время я работаю над большим исследованием «Культурный феминизм: нежное убийство <твоей> песней» как частью философии истории женского движения.

[19] Brooke, «Retreat to Cultural Feminism», in Feminist Revolution: Redstockings of the Women's Liberation Movement (New York: Random House, 1975), p. 79, 83.

[20] Цит. по кн. Ann Oakley, Subject Women (New York: Pantheon Books, 1981), p. 310.

[21] Культурный феминизм, возможно, имеет корни в проженском лагере. См.: Carol Hanish, «The Personal Is the Political», in *Feminist Revolution* (примеч. 20 выше), p. 204–205.

[22] Так как позиция культурного феминизма почти не имеет конфликта с истэблишментом, правительство может легче заимствовать или приспособить его как дешевый заменитель настоящих перемен. Культурный феминизм поощряется и поддерживается, поскольку не представляет угрозы.

[23] Atkinson (примеч. 19 выше), p. 35, 53.

[24] Там же.

[25] Oakley, p. 278.

[26] Hope Weissman в письме к автору, июнь 1984.

[27] См.: Barbara Burris, «The Fourth World Manifesto», in Radical Feminism, ed. Anne Koedt, Ellen Levine, and Anita Rapone (New York: Quadrangle Books, 1973), p.356.

[28] Sandra Hardling, «Philosophy and History of Science as Patriarchal Oral History» (University of Delaware, Department of Philosophy, 1982, typescript). Она использовала эту фразу, говоря о науке, а не о феминизме.

[29] Предложено автору Mary Felstiner в письме в июле 1984 г.

[30] См.: Adrienne Rich, On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966-1978 (New York: W. W. Norton & Co., 1979), p. 189: «В борьбе за выживание мы говорим неправду».

[31] Предложено Раулем Хилбергом в выступлении «Библиография и Холокост» (Scholar's Conference, New York City, April 1981).

[32] Сравните: Ringelheim, «The Unethical and the Unspeakable» (примеч. 1 выше), p. 75–81.

Перевод О. Шутовой выполнен по изданию:
Joan Ringelheim, *Women and the Holoucast*,
in Signs: Jornal of Women in Culture and Society, 1985, Vol. 10, # 4, p. 741–761.

Лаура **Малви**

– вошла в историю феминистской критики как теоретик, положивший в сер. 70-х гг. начало плодотворному сотрудничеству между психоанализом, теорией кино и феминизмом. Текст, представляемый в настоящем издании, по праву считается классикой кинофеминизма, ибо в нем затронуты многие, до сих пор не утратившие своей актуальности вопросы: о механизмах первичной и вторичной идентификации, о моделях формирования субъективности, о феномене вуайеризма, о проблематике «взгляда», о статусе женщины-зрителя, о специфике репрезентации женщины в кино, об идеологии маскулинизма – особенно эксплицитно выраженной, по мнению Лауры Малви, в таком жанре американского кинематографа, как «film noir». Кстати, именно «черный фильм», становление которого пришлось на период 40–50-х гг. и стилистика которого все еще вдохновляет многих режиссеров современного американского

Визуальное удовольствие и нарративный кинематограф

I. Введение

А. Политическое применение психоанализа. Данная статья – обращение к психоанализу с целью раскрыть, где и каким образом фильмические чары усиливаются существующими моделями очарования, уже работающими в поле индивидуального субъекта и социальной формации, воспитавшей его. В качестве отправной точки мы обратимся к тем способам, которыми фильм отражает, открывает и даже играет на традиционной, социально установленной интерпретации полового различия, которая контролирует образы, эротическое видение и зрелища. Было бы полезно выяснить, чем был кинематограф, как действовала его магия в прошлом, как он «обвораживал» теорию и практику, которые впоследствии бросили вызов этому прежнему кинематографу. Психоаналитическая теория является здесь, таким образом, наиболее подходящим политическим оружием, обнажающим способы, которыми бессознательное патриархального общества структурировало фильмическую форму.

кино, без преувеличения может считаться «привилегированным» объектом феминистской кинокритики.

Исходный тезис Л. Малви состоял в том, что фильмическая форма структурирована бессознательным патриархального общества и что женщине как зрителю всегда навязывались правила «чужой» игры – получение мужского типа удовольствия – например, вуайеристского по своей природе удовольствия от рассматривания женского тела. Но речь здесь идет не только и не столько о собственно удовольствии, сколько о более серьезных вещах – о том, каким образом «видение» оказывается инстанцией формирования идентичности субъекта посредством зрительных практик, и о том, как в игру включается власть – то есть здесь поднимается вопрос об «идеологических эффектах базисного кинематографического аппарата», если воспользоваться терминологией Жана-Луи Бодри.

Французский психоаналитик Жак Лакан, развивая свою концепцию «стадии зеркала», показал, что определяющим моментом в формировании Я (ребенка) является ситуация узнавания себя в зеркале на основе идентификации себя с изображением. Это вхождение в Воображаемое предшествует вступлению в Символическое. На основе идентификации с изображением подобия формируется способность ко всем последующим вторичным идентификациям, отождествлениям себя с чем-либо. Посредством ряда таких идентификаций формируется, структурируется, дифференцируется в последующем личность субъекта. Жан-Луи Бодри углубил представление о двойной идентификации, имеющей место в кино: он утверждал, что идентификация с персонажем, с репрезентируемым – это идентификация вторичная, условием которой является первичная идентификация – то есть отождествление себя с субъектом

Парадокс фаллоцентризма во всех его проявлениях состоит в том, что с целью придать порядок и значение своему миру он опирается на образ кастрированной женщины. Представление о женщине выступает в качестве фундамента этой системы: именно ее дефектность производит фаллос как символическое присутствие, именно ее желание сохранить свою дефектность есть то, что означивает фаллос. Недавняя дискуссия на страницах «*Screen*» о психоанализе и кино недостаточно прояснила значимость репрезентации женских форм в символическом порядке, в котором как в последнем приюте заявляет о себе кастрация и ничто иное. В общем и целом функция женщины в формировании патриархального бессознательного двойственна: во-первых, она символизирует угрозу кастрации самим фактом реального отсутствия у нее пениса, и, во-вторых, таким образом ее ребенок переходит в порядок Символического[1]. Когда это происходит, ее миссия завершается; она больше не существует в мире закона и языка, только в памяти, которая вибрирует между воспоминанием о материнской целостности и воспоминанием о нехватке. Обе они укоренены в природе (или в анатомии согласно знаменитой фразе Фрейда). Женское желание подчинено образу женщины как обладательницы кровоточащей раны, ее существование определено ее отношением к кастрации, и она не мо-

видения. В кино таким субъектом оказывается тот, чью точку зрения репрезентирует камера. Идентификация, таким образом, являет собой результат структурной диспозиции взглядов, а не сознательное желание зрителя отождествить себя с тем или иным (например, положительным) персонажем на экране. Идентифицируя себя с объективом камеры (а зрителю ничего другого и не остается, поскольку он вынужден заимствовать «чужой» взгляд в процессе просмотра фильма), зритель «одалживает» и ту идеологическую позицию, которую камера как субъект видения олицетворяет. В хорошо спланированной сцене насилия он/а будет идентифицировать себя (в зависимости от того, как эта сцена поставлена) с насильником (и испытывать при этом садистское удовольствие) или с жертвой (испытывая боль). Таким образом, идеология участвует в формировании субъективности индивида на уровне бессознательного – и именно так женщина-зритель посредством заимствования «мужского взгляда» принимает ту идеологию патриархального социума, которая ей навязывается.

Впоследствии Лаура Малви пересмотрела ряд положений, выдвинутых в этой работе, например отрицание возможности визуального удовольствия как такового для женщины-зрительницы. В своем постскриптуме к данной работе, который был ею написан 6 лет спустя*, она отмечает, что первоначально ее интересовала «маскулинизация» зрительской позиции как некий довольно общий и симптоматический для нашей культуры феномен. Позднее поставленная проблема усложнилась, и ее рассмотрение потребовало решения двух вопросов: прояснения специфики восприятия и реакций женщины-зрительницы и исследования того, как текст и ожидаемые идентифика-

---

жет преодолеть это. Женщина обращает свое дитя в означающее ее собственного желания обладать пенисом (это — как она его себе «воображает» — условие вхождения в порядок Символического). Или она должна благородно уступить дорогу слову — Имени Отца или Закону, или она попытается бороться за то, чтобы удержать ребенка при себе в ее полуосвещенном Воображаемом. Таким образом, женщина в патриархальной культуре занимает место означающего маскулинного Другого[2], ограниченного символическим порядком, в котором мужчина может лелеять свои фантазии и наваждения посредством лингвистической власти, направляя их на молчаливый образ женщины, все еще привязанной к своей функции носителя значения, а не его создателя.

Для феминисток этот анализ представляет несомненный интерес: красота, находящаяся в состоянии фрустрации от фаллоцентрического порядка. Это приближает нас к осознанию истоков действующей сегодня репрессивности, это позволяет более четко сформулировать проблему, это ставит перед нами острый вопрос: как бороться с бессознательным, структурированным как

* См.: Mulvey L. Afterthoughts on ‘Visual Pleasure and Narrative Cinema’ inspired by King Vidor’s *Duel in the Sun* (1946), in *Visual and Other Pleasures* (Bloomington: Indiana University Press, 1989, p.29 – 38).

ции порождаются и структурируются женским персонажем, доминирующим в наррации фильма. Анализируемый ею фильм «Дуэль на солнце» Кинга Видора как нельзя более удачно отражает суть проблемы: неспособность и одновременно стремление героини достичь стабильной сексуальной идентификации коррелирует со множественной и постоянно смещающейся точкой зрения женщины-зрительницы.

Последователи и последовательницы Лауры Малви – М. Э. Дуэйн, С. Хиз, Д. Ривьер углубили и развили некоторые из обозначенных в данном тексте идей, придя к выводу о том, что позиция женщины-зрительницы существенно отличается от позиции зрителя-мужчины, что возможность визуального наслаждения для нее все же существует и что, несмотря на гибкость и множественность процессов проекции-идентификации в кино, женская субъективность в поле визуальных практик все-таки подвергается постоянной угрозе.

Несомненно, данный текст с позиции сегодняшнего дня кажется слишком радикальным, слишком провокативным, заостряющим до предела половые различия, изобилующим «смелой» (для не посвященных в таинства психоанализа) терминологией и, возможно, несколько чуждым для нашего сознания, но в то же время – это наиболее репрезентативный текст, дающий вполне ясное представление о специфике феминистской психоаналитической кинотеории. К тому же этот текст – эксплицитная манифестация того, каким образом феминистская критика экспроприировала и использовала психоаналитический дискурс, чтобы преодолеть традиционный негативизм психоанализа в отношении женщины, восходящий к Фрейду, с его же помощью.

язык (образованным в момент появления языка), все еще упрятанным в недрах патриархального языка. Не существует способа, которым мы могли бы создать альтернативу вне традиции, но мы можем разорвать ее, исследуя патриархат его же методами, среди которых психоанализ является если не единственным, то, по крайней мере, самым важным методом. Нас все еще отделяет значительная пропасть от важнейших проблем женского бессознательного, которое вряд ли зависит от фаллоцентристской теории: созревание девочки и ее отношение к Символическому, зрелая женщина как не-мать, материнство вне фаллических сигнификаций, вагина... И здесь психоаналитическая теория, каковой она предстает сейчас, может по меньшей мере продвинуть наше понимание статус-кво патриархального порядка, в котором мы живем.

B. Разрушение наслаждения как радикальное средство. Как весьма развитая репрезентативная система, кинематограф поднимает вопросы о путях, какими бессознательное (сформированное доминирующим порядком) структурирует способы зрения и наслаждения в процессе смотрения. Кинематограф изменился в последние десятилетия. Это уже не монолитная система, основанная на больших капиталовложениях, наилучшим примером которой являлся Голливуд 30, 40 и 50-х гг. Техноло-

гические достижения (16-миллиметровая пленка и т. д.) изменили экономические условия кинопроизводства, которое в настоящее время может быть как капиталистическим, так и ремесленным. Все это содействовало развитию альтернативного кинематографа. Тем не менее рефлексивному и ироническому Голливуду удалось выжить, он всегда ограничивал себя формальной постановкой, отражающей доминирующую идеологическую концепцию кино. Альтернативный кинематограф, радикальный как в политическом, так и в эстетическом плане и оспаривающий базисные схемы основной кинопродукции, образует ясно различимое пространство. Не то чтобы он моралистически отвергал эту традицию, он, скорее, проливает свет на те способы, какими в ее формальных пристрастиях отражаются физические пристрастия общества, ее породившего, и кроме того, очевидно, что альтернативный кинематограф должен был начать с возражений против этих навязчивых идей и схем. Сегодня авангардный кинематограф определился и в политическом, и в эстетическом плане, но он существует как все еще некая контрсила.

Магия голливудского стиля в его лучших образцах (как и вообще всего кино, ощущающего собственную значительность) является результатом, прежде всего, его превосходной способности манипулировать визуальным наслаждением. Не вызывающий сомнений, принадлежащий к этой традиции фильм кодировал эротическое на языке господствующего патриархального порядка. В высоко развитом голливудском кинематографе только посредством этих кодов отчужденный субъект, раздираемый в его воображаемой памяти ощущением утраты, ужасом потенциальной нехватки в фантазии, оказывался в состоянии обнаружить проблеск удовлетворения: через внешнюю красивость и ее игру на его собственных конститутивных наваждениях. Предметом рассмотрения данной статьи станет переплетение этого эротического наслаждения в фильме, его значения и в особенности центральное место, занимаемое образом женщины. Считается, что, анализируя удовольствие или красоту, мы одновременно разрушаем анализируемое. Объектом нашей критики окажутся удовлетворение и усиление ego, которые репрезентируют главное достижение истории кино. Но не для того, чтобы установить новый тип удовольствия, который не может существовать в абстракции, как и не для создания интеллектуализированного неудовольствия, но для того, чтобы проложить дорогу тотальному отрицанию кажущейся легкости и завершенности нарративного художественного фильма. Альтернативный подход — это волнение, проистекающее оттого, что мы оставляем прошлое,

не отвергая его, преодолевая репрессивные устаревшие формы или дерзнув порвать с обычными приятными ожиданиями для того, чтобы постигнуть новый язык желания.

II. Удовольствие от рассматривания / Очарованность человеческой фигурой

А. Кино предлагает несколько возможных удовольствий. Одно из них — это *скопофилия.* Существуют обстоятельства, при которых самолюбование является источником удовольствия, точно так же, как в других случаях быть рассматриваемым — это не меньшее удовольствие. Первоначально в своей работе «Три очерка по психологии сексуальности» Фрейд выделяет скопофилию как один из составных инстинктов сексуальности, который существует как бы независимо от эрогенных зон. Здесь он ассоциирует скопофилию с использованием других людей как объектов, подвластных изучающему их любопытному взгляду. Его собственный интерес был связан с примерами детской склонности к подсматриванию, их желанием увидеть и удостовериться в чем-то личном и запретном (любопытство относительно гениталий других людей, различных телесных движений, наличия или отсутствия пениса и, ретроспективно, различных важных сцен, серьезных разговоров). В анализе Фрейда скопофилия, как правило, активна. (Позднее, в «Инстинктах и их изменчивости», Фрейд развил свою теорию скопофилии, увязав ее первоначально с догенитальным аутоэротизмом, после которого удовольствие от рассматривания передается другим по аналогии. Здесь устанавливаются тесные отношения между активным инстинктом и его последующим развитием в нарциссическую форму.) Хотя инстинкт меняется под воздействием других факторов, особенно такого, как формирование ego, он продолжает существовать как эротическая основа наслаждения при рассматривании другого человека как объекта. В крайнем случае, он может превратиться в извращенную форму, для которой характерно навязчивое стремление к подсматриванию и чрезмерному любопытству. Единственный вид сексуального удовлетворения в этом случае зависит от рассматривания, от активного изучения объективированного другого.

На первый взгляд, казалось бы, кино никак не связано с этим запретным миром скрытого наблюдения не знающей об этом и безвольной жертвы. То, что мы видим на экране, предельно очевидно. Но подавляющее большинство фильмов и конвенции, которым они подчиняются, представляют герметичный, прочно запаянный мир, который раскрывается непостижимым образом,

будучи безразличным к присутствию аудитории, порождая у нее ощущение выделенности и играя на ее вуайеристских фантазиях. Более того, предельный контраст между темнотой зрительного зала (которая также способствует изоляции одного зрителя от другого) и яркостью меняющихся переходов света и тени на экране обеспечивает иллюзию вуайеристского одиночества. И хотя фильм действительно показывается и предназначен для смотрения, условия его демонстрации и нарративные конвенции дают зрителю иллюзию подсматривания личной жизни. Среди всего прочего позиция зрителя в кинематографе — это со всей очевидностью место подавления его эксгибиционизма и перенесения его подавляемых желаний на исполнителя.

В. Кино удовлетворяет первичное желание в приносящем удовольствие рассматривании, но оно идет дальше, развивая скопофилию в нарциссическом направлении. Конвенции традиционного[3] фильма фокусируют внимание на созерцании человеческих фигур. Масштаб, пространство, повествования — все это антропоморфно. Здесь любопытство и желание смотреть смешиваются с восхищением перед похожестью и узнаванием: человеческого лица, человеческого тела, отношения между человеческими фигурами и их окружением, видимого присутствия человека в мире. Жак Лакан описал, насколько важен для формирования ego момент, когда ребенок узнает в зеркальном отображении себя. Здесь существенны несколько аспектов этого анализа. Стадия зеркала наступает в период, когда физические стремления ребенка опережают его двигательные способности. Это приводит к тому, что узнавание им самого себя — это счастливый момент, когда он мысленно дополняет свое отображение в зеркале, которое более совершенно, чем его собственное тело. Узнавание, таким образом, сочетается с неузнаванием: узнаваемый образ воспринимается как отражаемое в зеркале собственное тело, но его неузнавание как тела более совершенного проецирует это тело вовне как идеальное ego, отчужденный субъект, который, возвращаясь в качестве ego-идеала, делает возможным будущий процесс идентификации с другими. Этот «зеркальный момент» предшествует языку у ребенка.

Чрезвычайно важным в контексте данной статьи является тот факт, что именно отображение конституирует матрицу Воображаемого, узнавания/неузнавания и идентификации и после этого первичную артикуляцию Я, субъективности. Это момент, когда прежнее удовольствие от рассматривания (лица матери, например) приходит в противоречие с первоначальными проблесками самосознания. Это и есть зарождение длительной

любви/ненависти между образом и его отображением, которая находит свое наиболее интенсивное выражение в фильме и такое радостное узнавание у его аудитории. Помимо странных аналогий между экраном и зеркалом (например, «кадрирование» человеческих фигур в их окружении), кино обладает очень сильными привлекательными структурами, чтобы допустить временную утрату Я, одновременно усиливая его. Ощущение забывания всего остального мира — как Я постепенно начинает это воспринимать (я забываю о том, кто я и где я нахожусь) — это ностальгическое воспоминание о том до-субъективном моменте узнавания образа. В то же время кино занимает особое место в процессе производства идеалов Я, будучи наиболее ярко выражено в системе «звезд»; «звезды» соединяют в себе экранное присутствие и экранную историю постольку, поскольку они образуют сложный комплекс подобий и различий (красота выдает себя за обыденное).

C. В параграфах II. А и В были затронуты два противоречивых аспекта приносящих удовольствие структур видения в условной кинематографической ситуации. Первый аспект проблемы, скопофилический, связан с тем видом удовольствия, которое достигается в использовании другого субъекта как объекта сексуального возбуждения посредством взгляда. Второй, формируемый через нарциссизм и установление Я, исходит из идентификации с видимым образом. Так, в условиях фильма первый предполагает отделение эротической идентичности субъекта от объекта на экране (активная скопофилия), второй требует идентификации ego с объектом на экране посредством симпатии и узнавания того, что ему нравится. Первый является функцией сексуальных инстинктов, второй — либидо этого ego. Эта дихотомия является принципиальной для Фрейда. И хотя он рассматривал оба аспекта как взаимодействующие и взаимопересекающиеся, напряжение между инстинктивными импульсами и самосохранением продолжает оставаться драматической поляризацией в том, что касается удовольствия. Скопофилия и нарциссизм являются формообразующими структурами и механизмами, но не собственно значением. Сами по себе они не имеют значения, [для приобретения которого] они должны быть включены в процесс идеализации. Оба механизма преследуют свои цели при полном безразличии к перцептивной реальности, создавая изобразительное, эротизированное видение мира, которое формирует восприятие субъекта и подтрунивает над эмпирической объективностью.

Создается впечатление, что в процессе своего развития кино разворачивает специфическую видимость реальности, в которой

упомянутое противоречие между либидо и ego находит прекрасным образом сочетающийся с ним воображаемый мир. В *реальности* же этот воображаемый экранный мир подчиняется закону, его порождающему. Половые инстинкты и процессы идентификации обладают значением в пределах символического порядка, который артикулирует желание. Желание, появившееся на свет вместе с языком, дает возможность трансцендирования инстинктивного, воображаемого, но в истоке постоянно возвращается к травматическому моменту своего рождения: комплексу кастрации. Следовательно, взгляд, приятный по форме, может быть опасным по содержанию, и именно женщина в аспекте репрезентации/образа кристаллизирует этот парадокс.

III. Женщина как образ, мужчина как обладатель взгляда

А. В мире, построенном на половом дисбалансе, удовольствие от рассматривания расщепляется между активным/мужским и пассивным/женским. Конституирующий мужской взгляд проецирует свои фантазии на женскую фигуру, которая в соответствии с ним обретает свою форму. В обычных для себя эксгибиционистских ролях женщины одновременно рассматриваются и демонстрируются, их внешность кодируется для достижения интенсивного визуального и эротического воздействия. Можно сказать, что женские роли коннотируют[4] *бытие-под-взглядом* (*to-be-looked-at-ness*). Женщина, демонстрируемая в качестве сексуального объекта, выступает в роли лейтмотива всего эротического зрелища: от плакатов до стриптиза, от «Зигфильда» до Басби Беркли она держит на себе взгляд, разыгрывает и означает мужское желание. В типичном фильме в должной пропорции сочетаются зрелище и наррация. (Однако стоило бы обратить внимание на то, как прерывается ход повествования в музыкальных с-пением-и-танцем эпизодах.) Присутствие женщины является обязательным элементом зрелища в обычном повествовательном фильме, однако ее визуальное присутствие имеет тенденцию к тому, чтобы препятствовать развитию сюжета, сковывает поток событий в моменты эротического созерцания. Присутствие этого чуждого компонента должно быть вплетено в саму наррацию. Как сказал Бад Беттихер (Budd Boetticher): «Имеет значение только то, что инспирирует героиня или, скорее, то, что она репрезентирует. Именно героиня, точнее, внушенные ею любовь, или страх, или другие чувства, которые герой к ней испытывает, побуждают его действовать так, а не иначе. Сама по себе женщина не имеет ни малейшего значения». (Последней

тенденцией повествовательного кино является попытка обойти эту проблему вообще; отсюда развитие того, что Молли Хаскелл (Molly Haskell) назвал «buddy movie» [разновидность кинофильмов], в которых активный гомосексуальный эротизм главного мужского персонажа может обеспечить непрерывное течение повествования.) Как правило, демонстрируемая женщина функционирует на двух уровнях: в качестве эротического объекта для персонажей экранной истории и в качестве эротического объекта для зрителей в зале — в поле переменного напряжения между взглядами с каждой из сторон экрана. Например, прием демонстрации девочки-из-шоу позволяет технически сочетаться двум таким взглядам в одном кадре без какого-либо явного разрыва повествования. Женщина здесь действует в пределах наррации, взгляд зрителя и мужского персонажа фильма идеально сочетаются без нарушения повествовательного правдоподобия. На какое-то мгновение сексуальный импульс танцующей женщины переносит события фильма на ничейную землю за пределы фильмического времени и пространства. Таков эффект первого появления Мерилин Монро в фильме «Река, откуда не возвращаются» или песни Лорен Бэколл в фильме «Иметь или не иметь». Сходным образом типичные крупные планы женских ног (Дитрих, например) или лица (Гарбо) подключают к повествованию другой модус эротизма. Показ части фрагментаризированного тела разрушает ренессансное [живописное] пространство, иллюзию глубины, требуемую наррацией; он порождает на экране не эффект правдоподобия, а, скорее, поверхностность, впечатление плоской вырезанной фигуры или иконического знака.

B. Гетеросексуальное разделение активной/пассивной ролей подобным же образом контролирует повествовательные структуры. В соответствии с принципом господствующей идеологии и поддерживающих ее материальных структур мужской персонаж не может быть подвержен сексуальному объективированию. Мужчина является нежелательным объектом для рассматривающего взгляда, в том числе и в своем эксгибиционизме. Отсюда тот зазор между зрелищем и его нарративной поддержкой, та обеспечивающая развитие сюжета ролевая функция мужчины, которая заставляет происходящее свершаться. Мужчина контролирует киновоображение, а также выступает в качестве представителя власти в расширительном смысле: будучи носителем взгляда зрителя, он осуществляет передачу этого взгляда в заэкранном пространстве, чтобы нейтрализовать вненарративные функции женщины как зрелища. Это становится возможным посредством процессов, приведенных в действие структурирования

фильма вокруг главной контролирующей фигуры, с которой зритель может себя идентифицировать. Поскольку зритель идентифицирует себя с главным героем[5], он проецирует свой взгляд вовне, совмещая со взглядом себе подобного, т. е. своего экранного заместителя таким образом, что власть главного героя, обусловленная его контролем над событиями, совпадает с активной властностью эротического взгляда; оба типа власти придают уверенное чувство всемогущества. Чары обаяния мужской кинозвезды не совпадают, таким образом, с очарованием, присущим эротическому объекту рассматривающего взгляда. Их источником является более совершенное, более завершенное, более могущественное идеальное ego, схватываемое в первозданный миг узнавания себя в зеркальном отражении[6]. Персонаж повествования может заставлять события развиваться в определенном направлении и контролировать их лучше субъекта/зрителя, точно так же, как образ в зеркале обладает большим контролем за моторной координацией самого смотрящего, чем он сам. В отличие от женщины как иконического знака, активный мужской персонаж (идеальное ego процесса идентификации) требует трехмерного пространства, соответствующего пространству зеркального узнавания, в котором отчужденный субъект интериоризует собственную репрезентацию этого воображаемого существования. Мужчина является фигурой на фоне ландшафта. Здесь функцией фильма становится максимально точная репродукция так называемых естественных параметров человеческого восприятия. Приемы съемки кинокамерой (представленные, в частности, глубокой фокусировкой изображения), движения кинокамеры (определяемые движением главного героя) в сочетании с незаметным монтажом, обусловленным требованиями реализма, — все это направлено на стирание границ экранного пространства. Главный герой волен управлять по своему усмотрению сценическим пространством, волен управлять пространственной иллюзией, в пределах которой он четко обозначает направления своего взгляда и действует.

C. В подразделах III.A и B было описано неоднозначное отношение между способом репрезентации женщины в кино и конвенциями, сопутствующими повествованию. Оба члена этого отношения связаны со взглядом: взглядом зрителя в прямом скопофилическом контакте с женской формой, демонстрируемой для зрительского удовольствия (предполагающего мужские фантазии), и взглядом зрителя, очарованного образом своего двойника, помещенного в иллюзию естественного кинопространства, — образом, посредством которого зритель получает конт-

роль и добивается обладания женщиной в пределах данного повествования. (Это отношение и переход от одного его полюса к другому могут определять структуру какого-либо конкретного текста. Так, фильмы «Только у ангелов есть крылья» и «Иметь или не иметь» начинаются с введения женского персонажа как объекта для комбинированного взгляда зрителя и всех мужских героев фильма. Героиня одинока, обворожительна, открыта для взгляда, сексуализирована. Но по ходу развития сюжетного действия она влюбляется в главного героя и становится его собственностью, теряя свое внешнее очарование, расточаемую для всех сексуальность, сходство с девочкой из шоу; ее эротизм попадает в исключительную зависимость от главного героя. Посредством идентификации с ним и разделения его власти зритель также получает возможность косвенным образом обладать героиней.)

Проблема женского персонажа приобретает более глубокое измерение в терминах психоанализа. Фигура героини несет в себе нечто, к чему прикован взгляд, который, тем не менее, не хочет этого признать, — а именно отсутствие у женщины пениса, предполагающее угрозу кастрации, а следовательно, и неудовольствия. В конечном счете значение женщины заключается в сексуальном различии, в визуально устанавливаемом отсутствии пениса, материальном свидетельстве, на котором основывается комплекс кастрации, — принципиальный фактор для вхождения в символический порядок, поддерживаемый законом отца. Таким образом, женщина в качестве визуального знака, демонстрируемого для рассматривания и удовольствия мужчины, активного распорядителя взгляда, всегда таит опасность вызвать то глубинное беспокойство, к которому этот знак изначально отсылает. У мужского бессознательного есть два стратегических пути избежать этого кастрационного беспокойства:1) концентрация на воспроизведении исходной травмы (исследование женщины, демистификация ее тайны) для обесценивания, наказания или спасения виновного объекта[7] (путь, типически представленный в жанре «черного кино»); 2) полное отрицание кастрации посредством подстановки некоторого фетиша или превращением самого изображаемого объекта в фетиш так, чтобы он сообщал чувство уверенности, а не опасности (отсюда переоценка, культ кинозвезды-женщины). Этот второй путь, фетишистская скопофилия, конструирует физическую красоту объекта-женщины, превращая ее в нечто удовлетворяющее само по себе. Первый путь, вуайеризм, напротив, связан с садизмом: удовольствие заключается в удостоверении вины (непосредствен-

но связываемой с кастрацией), установлении контроля над субъектом вины и осуществлении над ним правосудия посредством наказания или помилования. Садистская сторона вуайеризма хорошо согласуется с повествовательной формой. Для садизма необходима некая история, садизм зависит от способности породить некоторые события, вызвать изменения в другом человеке, от борьбы воли и силы, от победы/поражения — и все это происходит в линеарном времени, с определенным началом и концом. С другой стороны, фетишистская скопофилия как эротический инстинкт может существовать вне линеарного времени, фокусируясь только на взгляде. Эти противоречия и двусмысленности могут быть легко проиллюстрированы примерами из фильмов Хичкока и Штенберга, которые использовали взгляд чуть ли не в качестве главного содержания или основного предмета во многих своих фильмах. Хичкок в этом отношении более сложен, поскольку использует оба описанных механизма [изживания комплекса кастрации]. Творчество Штенберга, с другой стороны, дает множество примеров фетишистской скопофилии.

C.2 Штенберг однажды сказал, что приветствовал бы демонстрацию своих фильмов вверх ногами, так, чтобы сюжетное развитие и перипетии персонажей не смешивались с чистой зрительской оценкой собственно экранного образа. Это замечание многое проясняет, но в то же время является не совсем точным. Не совсем точным потому, что в своих фильмах Штенберг требует того, чтобы женский персонаж был узнаваемым (Дитрих, снявшаяся в целом ряде его фильмов, может служить наилучшим примером). Проясняющий же характер этого высказывания заключается в том, что для Штенберга живописное пространство, ограниченное рамкой кадра, является приоритетной ценностью по сравнению с процессами повествования или идентификации. В то время как Хичкок продвигается в исследовании вуайеризма, Штенберг производит предельный фетиш, в котором властный взгляд главного героя (характерная черта традиционного повествовательного фильма) устраняется в пользу образа, находящегося в непосредственном эротическом соотношении со зрителем. Красота женщины как объекта и экранное пространство сливаются; женщина является уже не носителем вины, но совершенным продуктом, чье стилизованное и фрагментаризированное крупными планами тело становится содержанием фильма и непосредственным реципиентом зрительского взгляда. Штенберг уменьшает иллюзию глубины экранного пространства; его кадр стремится к тому, чтобы стать одномерным — свет и тень, кружева, пар, листва, сетка, ленты и т. п. ограничи-

вают визуальное поле. В фильмах Штенберга опосредование взгляда зрителя глазами главного героя или ничтожно мало, или отсутствует вовсе. Напротив, темные личности вроде Ла Бесьера в картине «Марокко» действуют как субституты режиссера: они дистанцированы от возможных зрительских идентификаций. Несмотря на то что Штенберг настаивал на надуманности своих сюжетов, значимыми являются факты наличия в них проблемной ситуации, а не блокирования событий, циклическое, а не линеарное время, а также то, что интрига разворачивается, скорее, вокруг непонимания, чем вокруг конфликта. Но наиболее важным является отсутствие в пространстве киносцены доминирующего мужского взгляда. Наивысшая точка эмоциональной драмы в самых типичных фильмах с Марлен Дитрих, моменты с наибольшим эротическим значением имеют место в отсутствие мужчины, в которого она влюблена по сценарию. На экране на нее смотрят другие люди, другие зрители; их взгляд совпадает со взглядом зрительской аудитории, а не замещает его. В конце фильма «Марокко» Том Браун уже исчезает в просторах пустыни, когда Эми Джолли отбрасывает свои золотые сандалии и идет вслед за ним. В конце «Обесчещенной» Кранау безразличен к судьбе Магды. В обоих случаях эротический импульс, освященный смертью, демонстрируется как зрелище для аудитории. Герой не понимает сути событий и, прежде всего, не видит их.

IV. Заключение

Психоаналитические положения, которые обсуждались в данной статье, представляются адекватными для анализа принципов удовольствия и неудовольствия, предлагаемых традиционным повествовательным фильмом. Скопофилический инстинкт (удовольствие от рассматривания другого человека в качестве эротического объекта) и, в противопоставлении, либидинальное ego (формирующие Я процессы идентификации) выступают в виде совокупности моделей, механизмов, на действии которых умело играет кинематограф. Анализ образа женщины как (пассивного) строительного материала для (активного) взгляда мужчины подводит далее к проблеме структуры такой кинорепрезентации. Один из структурных уровней, затребованный идеологией патриархального порядка, излюбленная кинематографическая форма такой идеологии — это продуцирующий иллюзии повествовательный фильм. Ход нашего рассуждения снова возвращается к психоаналитической теории при рассмотрении того, как кинорепрезентация женщины отсылает к кастрации и по-

рождает вуайеристские и фетишистские механизмы компенсации этой угрозы. Ни один из этих взаимодействующих структурных уровней не является имманентным фильму, но именно и только в фильмической форме эти уровни могут достичь совершенного и прекрасного противоречия благодаря существующей в кинематографе возможности переакцентации взгляда. Именно точка зрения и направление взгляда, возможности их варьирования и демонстрации определяют специфику кино. Это то, что делает кино (в его вуайеристском потенциале) совершенно отличным от, скажем, стриптиза, театра, шоу и т. д. Идя значительно дальше простого подчеркивания женского бытия-под-взглядом, кино конституирует сам способ, каким женщина должна пребывать под взглядом в рамках зрелища как такового. Играя на напряжении, возникающем между фильмом как контролирующей параметры времени инстанцией (монтаж, повествование), и фильмом как инстанцией, контролирующей измерения пространства (смена расстояний, монтаж), кинематографические коды порождают и взгляд, и мир, и объект рассматривания, создавая таким образом иллюзию, скроенную по мерке желания. Именно эти кинематографические коды и их взаимоотношения с внешними детерминирующими фильм структурами должны быть разрушены до того, как будет брошен вызов доминирующему типу фильмов и удовольствию, которое они предлагают зрителю.

Для начала (в качестве редакторской работы) может быть уничтожен сам вуайеристско-скопофилический взгляд, который является важнейшей частью киноудовольствия. С кинематографом ассоциируются три различных типа взглядов: точка зрения камеры, записывающей киноматериал для будущего фильма; взгляд аудитории, видящий конечный продукт; взгляд персонажей, направленный друг на друга в иллюзорном экранном пространстве. Жанровыми условностями повествовательного фильма первые два типа взглядов отвергаются и подчиняются третьему. Сознательной целью при этом является устранение грубого вмешательства обнаруживающей свою работу камеры и ощущения дистанцированности у зрительской аудитории. Без этих двух отсутствий (видимого присутствия процесса кинозаписи и критического отношения к фильму зрителя) художественная постановка не может добиться эффекта реальности, очевидности и правды. Тем не менее, как доказывается в данной статье, структура взгляда в художественном повествовательном фильме содержит противоречие в своих собственных предпосылках: женский образ как кастрационная угроза постоянно подвергает опас-

ности единства повествования и прорывается через мир иллюзий в качестве грубого, статичного, одномерного фетиша. Таким образом, оба описанных типа взглядов, реально существующие во времени и пространстве, навязчивым образом подчинены невротическим потребностям мужского ego. Кинокамера становится механизмом для продуцирования иллюзии ренессансного пространства, плавных движений, соразмерных человеческому глазу, идеологии репрезентации, выстраивающейся вокруг восприятия субъекта; взгляд кинокамеры находится под запретом для создания убедительно реального мира, в котором заместитель зрителя может действовать правдоподобным образом. Одновременно взгляд аудитории отрицается в качестве внутреннего фактора фильма: как только фетишистская репрезентация женского образа грозит нарушить чары фильмической иллюзии и эротический образ на экране предстает непосредственно (без всякой медиации) перед зрителем, сам факт фетишизации, скрывающий кастрационные страхи, фиксирует взгляд зрителя и предотвращает возможность образования какой-либо дистанции между зрителем и образом перед его глазами.

Для кино характерно сложное взаимодействие взглядов. Первой брешью в монолитном собрании жанровых конвенций традиционного фильма (уже пробиваемой радикальными режиссерами) должно стать освобождение взгляда кинокамеры — в его материальности во времени и пространстве и взгляда зрительской аудитории — в его диалектике и заинтересованной беспристрастности. Без сомнения, это разрушит зрительское удовлетворение, удовольствие и привилегированное положение «невидимого гостя», а также выявит зависимость фильма от вуайеристских активных/пассивных механизмов. Женщины, чей образ постоянно похищался и использовался в этих целях, вряд ли будут наблюдать за закатом традиционной фильмической формы с чувством большим, нежели сентиментальное сожаление.

Примечания

1 Понятие «порядка Символического» (или символического порядка) наряду с «порядком Реального» и «порядком Воображаемого» вводится французским психоаналитиком, автором концепции структурного психоанализа Жаком Лаканом (1901–1981).

2 Понятие «Другого» также имеет особый терминологический смысл в лакановской концепции.

3 Под «традиционным» понимается прежде всего классическое голливудское кино.

4 to connote – содержать, передавать вторичные по отношению к основному значению слова ассоциации и смыслы; отсылает к общепринятому в семиотике и лингви-

стике различению денотативного и коннотативного значения (прим. пер.).

5 Существуют, конечно, фильмы с женщинами в главных ролях. Серьезный анализ этого феномена увел бы меня слишком далеко в сторону от обсуждаемой проблемы. Исследование Пэма Кука и Клэр Джонсон *The Revolt of Mamie Stover* (Edinburgh, 1974) показывает на примечательном примере то, насколько значимость женского протагониста является более кажущейся, чем реальной (прим. пер.).

6 Отсылка к лакановской «стадии зеркала», на которой ребенок впервые опознает себя в зеркальном отображении.

7 Женщины как означающего кастрации.

Перевод А. Усмановой выполнен по изданию:
Laura Mulvey, *Visual Pleasure and Narrative Cinema* //
Screen 16 (3), Autumn, 1975, p. 6–18.

Джудит **Батлер**

– профессор Калифорнийского университета (Беркли), представляет «новую волну» в теоретическом феминизме. Основные работы: «Субъект желания» (1987), «Гендерное беспокойство» (1990), «Тела, которые значат» (1993). Философичность и эзотеричность ее текстов не в последнюю очередь способствовали тому, что Джудит Батлер окрестили «академической суперзвездой» 1990-х гг.* Ее философская позиция базируется на переосмыслении деконструктивистской и постструктуралистской проблематики, не случайно в данной работе Батлер уделяет так много внимания понятиям репрезентации и языка, анализируя дискурсивные основания политики репрезентации гендера в современном обществе. Критики Батлер иногда упрекают ее в «предельном лингвистическом фундаментализме», имея в виду ее стремление к последовательной лингвистической деконструкции фикций обыденного и философского язы-

Гендерное беспокойство

Глава 1. **Субъекты пола/гендера/желания**

Женщиной не рождаются, а становятся.

Симона де Бовуар

Строго говоря, нельзя сказать, что «женщины» существуют.

Юлия Кристева

Женщина не имеет пола.

Люс Иригарэй

Разворачивание сексуальности… создало понятие пола.

Мишель Фуко

Категория пола является политической категорией, которая учреждает гетеросексуальное общество.

Моника Виттиг

1. «Женщины» как центральная тема[1] феминизма

Подавляющее большинство теоретиков феминизма признает существование идентичности, обозначаемой понятием «женщины», которая не только задает собственные интересы и цели внутри

* См. более подробно о «феномене Джуди» в Интернете: <http://www.ctr_butl>.

ка, которую она осуществляет в своих работах. Публикуемый здесь фрагмент довольно показателен в этом плане.

«Гендерное беспокойство» – это генеалогия затянувшегося спора об Имени и дискурсивных основаниях самого феминизма, о том, что предшествует означиванию. Это попытка деконструкции определения предмета феминизма «как устойчивого, именуемого единым понятием «женщины». Джудит Батлер обращается здесь к весьма актуальной проблеме множественности смыслов, охватываемой понятиями «женщина», «гендер», «пол», ибо в конечном счете это открывает новую перспективу для феминистских исследований – сплоченное единство феминистской парадигмы, столь важное на ранних этапах, должно уступить место множественным феминизмам.

Батлер раскрывает смысл целого ряда фундаментальных для западной культуры понятий – «репрезентация», «идентичность», «субъект», «личность», – в конечном итоге показывая, что до недавних пор единственным устойчивым означающим в рамках феминистской парадигмы оставалось понятие «женщины», но теперь и это «имя» должно быть тщательно исследовано с точки зрения «упакованных» в нем противоречивых смыслов и коннотаций. Феминизм ошибался, рассуждая о «женщинах» как о группе, которую отличают общие признаки и интересы. Такой подход лишь усугублял бинаризм западной культуры; вообще, деление всего человечества на мужчин и женщин – не самый очевидный и не единственный способ объяснения устройства общества и культуры. Феминизм, объединив всех женщин «под зонтиком» универсализма и единства категории «женщина», упустил возможность формирования множественных и более разнообразных идентичностей.

Прежнее единство основывалось на представлении о некоей «универсальной»

феминистского дискурса, но и создает субъект, который должен быть представлен в политической сфере. Но *политика* и *репрезентация* – противоречивые термины. С одной стороны, репрезентация является действенным способом выражения в рамках политического процесса, стремящегося к представленности (видимости) легитимности женщин как субъектов политики; с другой стороны, репрезентация является нормативной функцией языка, которая, как известно, либо обнаруживает, либо искажает то, что принимается за истину по отношению к категории женщин. Феминистская теория должна была развить язык, который бы полностью и адекватно представлял женщин и таким образом способствовал бы их политической заметности. Это тем более важно, если учесть то всеобъемлющее состояние культуры, в котором жизнь женщин либо представлена в ложном свете, либо не представлена вообще.

Это распространенное представление об отношениях между феминистской теорией и политической жизнью с недавнего времени подвергается сомнению самими представителями феминистского дискурса. «Субъектность» женщин не рассматривается более в устойчивых или постоянных терминах. Существует множество исследований, которые ставят под вопрос жизнеспособность «субъекта» как основного кандидата на репрезентацию или

основе феминизма, которая связывалась с тезисом о тотальности угнетения женщины в не менее «универсальной» структуре патриархального общества. Признав, что пол является социальной и культурной конструкцией («gender»), классический феминизм по сути не оставлял возможности для спекуляций по поводу «национально-культурной», этнической и классовой специфики гендерных отношений, ибо это позволило бы оппонентам феминистской теории смягчить или упразднить некоторые принципиальные положения последней (например, засомневаться в тотальности патриархальной идеологии). Однако уже в начале 70-х гг. сама политическая практика феминизма обнаружила в себе эту гетерогенность: вместо доминировавшего в предыдущие два века «белого» феминизма на авансцену вышли идеологически и классово различные феминизмы: «черный», «лесбийский», «социалистический», «либеральный» и др. Постфеминизм стремится быть менее радикальным (в категоричности своих утверждений) и более критичным по отношению к своим основаниям, выражая справедливое сомнение в универсальности своих тезисов и в общепонятности означающих.

Для Батлер не только «гендер», но и «пол» – последний «биологический» оплот психоанализа – является культурным конструктом. И то, и другое – продукты реализации властных стратегий. Да, феминистки решительно отказались следовать тезису Фрейда о том, что «пол – это судьба», но парадоксальным образом укрепили установку критикуемого ими патриархального социума, согласно которой культура стратифицирует, детерминирует и закрепляет половые различия, сводя, таким образом, все потенциальное разнообразие к двум основным категориям. Это, несомненно, обедняет наш опыт самоидентичности, а «судьба»

же на освобождение, однако здесь еще далеко до полного согласия относительно того, что конституирует или должно конституировать категорию женщин. Области политической и языковой «репрезентации» заранее устанавливают критерии, в соответствии с которыми формируются субъекты как таковые, в результате чего репрезентация распространяется только на то, что может быть названо субъектом. Другими словами, прежде чем репрезентация сможет быть распространена на кого-либо, этот «кто-то» должен удовлетворять основному требованию — «быть субъектом».

Фуко показывает, что юридические системы власти сами *производят* субъектов, которых им предстоит впоследствии представлять[2]. Правовые концепции власти регулируют политическую жизнь в чисто отрицательном смысле, а именно путем ограничения, запрещения, регуляции, контроля и даже «защиты» индивидов, относящихся к данной политической структуре в результате случайных актов выбора, которые вовлекли их в определенные политические отношения. Однако в силу своей подчиненности политическим структурам управляемые ими субъекты формируются, определяются и воспроизводятся в соответствии с требованиями этих структур. Если этот анализ соответствует действительности, то правовые конструкции, которые функцио-

все равно нас настигает. Десубстанциализируя эти и другие понятия, Джудит Батлер приходит к выводу, что «гендер» является «перформативным» по сути: идентичность (точнее было бы сказать, идентичности) конструируется и утверждает себя в самом акте представления, а не выражает некую внутреннюю, предшествующую говорению и появлению сущность. Культурная антропология и история учат нас, что «гендер» всегда оказывается «неопределенной переменной», характеристики которой уточняются временем, пространством, культурным контекстом. «Гендер» – это как вы себя **ведете** и что вы **делаете** в определенной ситуации, а не то, чем вы **являетесь** (оставаясь в рамках сформировавшей вас культуры). Осознавая необходимость перформативной реализации «гендера», мы можем намеренно использовать «подрывные», альтернативные стратегии поведения и говорения – тем самым способствуя пролиферации идентичностей и преодолению бинарной окостенелости нашей культуры*. Идентичность без сущности – так можно было бы резюмировать точку зрения Батлер и антиэссенциалистский пафос постфеминизма.

нируют в языке и политике и представляют женщин как главный предмет исследований феминизма, сами являются дискурсивными образованиями и результатами данной версии политики репрезентации. «Предмет исследований» феминизма выступает как дискурсивно созданный той же самой политической системой, которая должна была способствовать его эмансипации. Этот факт становится политической проблемой, если оказывается, что данная система производит гендерно[3] структурированных субъектов в координатах господства или, что то же самое, производит субъектов, которые имплицитно определяются как мужчины. В этом случае некритическое обращение к такой системе с целью эмансипации «женщин» будет изначально обречено на провал.

Проблема «субъекта» является решающей для политической жизни и в особенности для политики феминизма, так как субъекты права неизменно воспроизводятся посредством определенных практик исключения, которые исчезают из поля зрения с момента установления правовой структуры и более уже не обсуждаются. Другими словами, политическое конструирование субъекта

* Концепция Джудит Батлер особенно хорошо была принята гомосексуальными меньшинствами (лесбиянками, геями). Не случайно данный текст считается «классикой» не только постфеминизма, но также и *queer theory*.

предполагает логику легитимации и исключения, и эти политические действия успешно маскируются и натурализируются политическим анализом, который принимает правовые структуры в качестве их основания. Юридическая власть «неизбежно» производит тех, кого она якобы только представляет; следовательно, политики должны осознавать двойное функционирование власти: юридическое и производящее. В действительности закон производит и затем скрывает понятие «субъект до закона»[4], с тем чтобы обратиться к этому дискурсивному образованию как к натурализованной базовой предпосылке, которая впоследствии узаконивает его собственную регулятивную гегемонию. Недостаточно просто исследовать лишь то, каким образом женщины могли бы быть лучше представлены в языке и политике. Феминистской критике следует также разобраться, как категория «женщины» — предмет исследования феминизма — производится и ограничивается теми же структурами власти, при помощи которых добиваются эмансипации.

Действительно, исследования женщин в рамках феминизма указывают на возможность того, что не существует субъекта, который располагается «до» закона и ожидает репрезентации «в» или «через» закон. Возможно, что субъект так же, как и обращение к временному «до», конституирован законом в качестве фиктивного основания его собственного притязания на легитимность. Распространенное предположение об онтологической цельности субъекта до закона следует понимать как современный вариант гипотезы о естественном происхождении — этой фундаменталистской небылицы, предоставляющей основу для создания правовых структур классического либерализма. Перформативное[5] обращение к некоторому неисторическому «до» становится базовой предпосылкой, которая гарантирует досоциальную онтологию личностей, свободно дающих согласие на то, чтобы ими управляли, и тем самым созидающих законность общественного договора.

Независимо от фундаменталистских фикций, которые поддерживают понятие субъекта, существует также политическая проблема, с которой сталкивается феминизм, когда предполагает, что понятие *женщины* обозначает некую коллективную идентичность. Вместо того чтобы играть роль устойчивого означающего, которое обладает санкцией тех, кого оно претендует описывать и представлять, понятие *женщины,* даже взятое во множественном числе, само оказалось противоречивым термином, предметом споров, причиной беспокойства. Как намекает Дениз Райли (Riley) в заголовке своей книги «Меня так зовут?», при-

чина споров возникает из-за существования множества возможностей обозначить имя[6]. Если некто «есть» женщина, то это еще не обязательно значит, что это единственная его ипостась; понятие неудовлетворительно не потому, что «личность», существовавшая до полового различения, превосходит границы специфических проявлений своего пола, но потому, что в различных исторических контекстах пол не всегда согласованно и последовательно конституируется, а также потому, что пол пересекается с расовыми, классовыми, этническими, сексуальными и региональными модальностями дискурсивно конституированных идентичностей. В результате представляется невозможным вычленить «пол» из переплетающихся политических и культурных напластований, в которых он неизменно производится и поддерживается.

Политическое заявление о том, что должна существовать универсальная основа феминизма, которую необходимо найти в идентичности, предположительно существующей в любом обществе независимо от культурных особенностей, зачастую сопровождает представление, что угнетение женщин имеет какую-то исключительную форму, различимую во всеобъемлющей или главенствующей структуре патриархата, или, иначе, в мужском господстве. Представление о всеобъемлющем патриархате широко критиковалось в последние годы за неспособность объяснить практики полового притеснения в контекстах конкретных культур, в которых это притеснение существует. Если разнообразные контексты и учитывались в рамках теорий, то в них искали лишь «примеры» или «иллюстрации» действия всеобщего принципа, который формулировался как данность с самого начала. Эта разновидность феминистского теоретизирования заслужила критику за стремление колонизировать и присвоить не-западные культуры с целью подтвердить в высшей степени западное понятие угнетения, а также за попытки сконструировать «Третий мир» или даже «Восток» в отношении практики полового угнетения, которые вкрадчиво объясняются как симптомы сущностного, не-западного варварства. Настоятельная необходимость установить универсальный статус патриархата и тем самым обосновать появление собственно феминистских притязаний на репрезентативность подчас служила для феминизма причиной узкого рассмотрения и сведения патриархата к понятийной или фиктивной универсальности структуры господства, способной производить общий для женщин опыт подчинения.

Хотя утверждение об универсальности патриархата уже утратило прежнее доверие, гораздо сложнее оказалось опроверг-

нуть представление о будто бы общепринятой концепции «женщин», которое логически из него следует. Конечно, возникла широкая полемика: существует ли некая общность всех «женщин», предшествующая их угнетению, или «женщин» связывает лишь состояние угнетенности и ничего более? Может ли быть найдена особенность, характерная для женских культур и независимая от их подчинения господствующим мужским культурам? Являются ли женские культурные и языковые практики чем-то особенным и целостным, если их всегда определяют через противопоставление некоторому более влиятельному образованию и, как следствие, описывают в свойственных этому образованию терминах? Существует ли область «специфически женского», которая отграничена от мужского как такового и может быть распознана как существующая до обозначения и, следовательно, предполагающая универсальность «женщин»? Единство двух составляющих мужского/женского формирует систему координат, в которой можно увидеть вышеназванную особенность. Помимо того, здесь «специфика» женского вновь выделяется из сопутствующего контекста, отграничиваясь всеми возможными способами, аналитически и политически, от оформления класса, расы, этнической общности и других осей, вдоль которых складываются властные отношения и которые конституируют «идентичность», в то же время делая употребление понятия идентичности в единственном числе неправильным[7].

Я полагаю, что убедительность предположения о всеобъемлющем и едином характере предмета исследований феминизма эффективно подрывается ограничениями репрезентирующего дискурса, в котором это допущение функционирует. Действительно, преждевременная настойчивость в определении предмета феминизма как устойчивого, именуемого единым понятием «женщины», неизбежно порождает многочисленные отказы принять данную категорию. Даже если целью подобной конструкции служила эмансипация женщин, ее принудительные и регулятивные последствия вызывают неприятие. Действительно, раздробленность в самом феминизме, а также парадоксальное неприятие феминизма «женщинами», на представление которых он претендует, наводят на мысль о неизбежных пределах политики идентичности. Убеждение в том, что феминизм может добиться более широкой репрезентации субъекта, которого он сам же и конструирует, по иронии влечет за собой возможность краха этих устремлений из-за того, что феминизм отказывается принимать в расчет конститутивную силу своих собственных притязаний на репрезентацию. Эта проблема не решается обращением к ка-

тегории женщин с чисто «стратегическими» целями, так как стратегии всегда содержат в себе значения, выходящие за пределы тех задач, для осуществления которых эти стратегии предназначаются. В данном случае неприятие само по себе можно расценивать как такое непредсказуемое значение, которое, тем не менее, логически следует из утверждаемого. Подчиняясь требованиям политики репрезентации, в соответствии с которыми артикулируется устойчивый предмет своих исследований, феминизм открывает возможность явно ложной репрезентации женщин.

Очевидно, политической задачей является не отрицание политики репрезентации, если бы это даже было возможно. Правовые структуры языка и политики формируют современное поле власти; следовательно, нельзя занять позицию вне его и возможна только критическая генеалогия его легитимирующих практик. В сущности, критической точкой отсчета, как указывает Маркс, является *историческое настоящее*. Задачей же является сформулировать внутри этой сложившейся структуры критику категорий идентичности, которые порождаются современными правовыми структурами и при их поддержке обретают статус естественных и устойчивых образований.

Может быть, при таком положении дел в культурной политике в настоящий момент (который можно было бы назвать «постфеминистским») существует благоприятная возможность переосмыслить предписания феминизма, создать предмет его исследований, оставаясь на его позициях. В рамках политической практики феминизма коренное переосмысление онтологических моделей идентичности оказывается необходимым для формирования репрезентативных политик, которые могли бы возродить феминизм на иных основаниях. С другой стороны, может быть, пришло время принять радикальную критику, стремящуюся освободить феминистскую теорию от необходимости конструировать единое или постоянное основание. Правомерность такого основания неизменно подвергается критике теми приверженцами и противниками представлений об идентичности, которые исключаются из числа феминистских теоретиков в силу несоответствия единой точке зрения. Практики исключения полагают основу феминизма в том, что основной предмет его исследования — «женщины». Парадоксально, но не подрывают ли эти практики его стремление к «репрезентации» женщин?[8]

Возможно, проблема даже более глубока. Не оказывается ли конструирование категории женщин как стабильного и внутренне непротиворечивого единства непреднамеренным регулированием и конкретным воплощением гендерных отношений? И

не является ли подобная конкретизация прямо противоположной целям феминисток? В какой степени достижение категорией женщин постоянства и внутренней непротиворечивости зависит от нахождения ее в контексте гетеросексуальной матрицы?[9] Если стабильное понятие культурно конституированного пола (gender) не служит более базовой предпосылкой политики феминизма, то, возможно, в данный момент желательно появление нового вида феминистской политики, который бы опроверг саму конкретизацию гендера и идентичности и принял бы изменчивую модель идентичности если не как политическую цель, то, по крайней мере, как методологическую и нормативную предпосылку.

Проследить политические операции, которые производят и скрывают то, что определяется как законный предмет феминизма, является задачей именно *феминистской генеалогии* понятия женщин. В ходе попыток поставить под сомнение «женщин» как предмет феминистских исследований оказалось, что некритическое обращение к этой категории может препятствовать феминизму как политике репрезентации. Имеет ли смысл добиваться репрезентации субъектов, которые были сконструированы посредством исключения тех, кому не удалось приспособиться к негласным требованиям, предъявляемым к субъекту? Какие отношения доминирования и исключения получают непреднамеренное подкрепление, когда репрезентация становится единственным фокусом политики? Идентичность феминистского субъекта не должна становиться основой феминистской политики, если создание субъекта имеет место в поле власти, которое регулярно маскируется при помощи утверждения этого основания. Как мы покажем ниже, «репрезентация» имеет смысл для феминизма только в том случае, если субъект «женщин» нигде не предполагается заранее, как это ни парадоксально.

2. Принудительный порядок пола/гендера/желания

Хотя некритически принимаемое единство «женщины» зачастую привлекают с тем, чтобы создать сплоченную идентичность, все же в субъекте феминизма заложен раскол, выражающийся в различении между полом (sex) и его культурно сконструированным двойником (gender). Изначально предназначенное для того, чтобы подвергнуть сомнению формулировку «биология-это-судьба», различение между полом и гендером поддерживает убеждение в том, что, какой бы биологической неподатливостью ни обладал пол, гендер конституируется культурой — он не является следствием пола и внешне не фиксируется как пол. Единство субъекта,

таким образом, всегда может быть опровергнуто различением, которое позволяет нам рассматривать гендер как многовариантную интерпретацию пола[10].

Если гендер представляет собой культурные значения, которые присваивает себе тело определенного пола, то это лишает нас права утверждать, что он каким-то образом происходит от пола. Доведенное до своего логического предела, различение пол/гендер означает радикальный разрыв между телами, обладающими признаками пола, и культурно сконструированными гендерами. Даже если на минуту занять позицию, в соответствии с которой бинарность полов является постоянной, из этого еще не следует, что конструкция «мужчины» будет выпадать исключительно на долю имеющих мужские признаки тел или что конструкция «женщины» даст возможность проинтерпретировать только женские тела. Далее, даже если оказывается, что по своей морфологии и конституированию пол вне сомнения бинарен (в дальнейшем выяснится, что это проблематично), то это еще не дает нам основания считать, что и его культурным интерпретациям следует также оставаться таковыми[11]. Предположение о бинарной гендерной системе скрытым образом поддерживает веру в миметические отношения между полом и гендером, посредством которых последний отражает пол или же ограничивается им. Когда сконструированный статус гендера рассматривается как полностью независимый от пола, пол в свою очередь становится неопределенным искусственным изобретением, в результате чего оказывается, что понятия *мужчина* и *мужское* могут легко означать как женское тело, так и мужское и наоборот.

Однако это коренное расщепление гендерно определенного субъекта поднимает целый круг проблем. Как мы можем отсылать к «предзаданному» полу или «предзаданному» гендеру, предварительно не изучив то, как и посредством чего задается пол и/или его культурная интерпретация? И что такое пол на самом деле? Является ли он естественным набором хромосом, определенным анатомическим строением или спецификой гормонального обмена и каким образом феминистская критика оценивает научные дискурсы, которые стремятся установить эти «факты» для нас?[12] Существует ли история пола?[13] Имеет ли каждый пол свою собственную историю или истории? И будет ли эта история рассказом о том, как была установлена дуальность полов, или генеалогией, которая могла бы раскрыть вариативный характер этой установки? Производят ли различные научные дискурсы, служащие различным политическим и общественным интересам, эти якобы естественные истины пола дискурсивно?

Если опровергается незыблемый характер пола, то возможно, что конструкт, именуемый «полом», так же культурно обусловлен, как и гендер; на самом деле, возможно, он всегда уже был гендером, и, следовательно, разграничение между ними оказывается бессмысленным[14].

В таком случае, не имеет никакого смысла определять гендер как культурную интерпретацию пола, если сам пол является гендерно структурированным понятием. Гендер не следовало бы понимать просто как культурное наслоение значения на биологически предзаданный пол (юридическое толкование); он должен также указывать на аппарат производства, посредством которого были созданы оба пола. В итоге гендер не относится к культуре так же, как пол относится к природе; он принадлежит также к дискурсивным/культурным средствам, при помощи которых производится и учреждается «сексуальная природа» или «естественный пол» как «додискурсивный», предшествующий культуре, политически нейтральный фон, *на котором* действует культура. Это конструирование «пола» как совершенно первичного и не сконструированного еще раз станет предметом нашего внимания во второй главе в связи с обсуждением работ Леви-Стросса и структурализма. В свете уже сказанного становится понятно, что одним из способов, эффективно обеспечивающих внутреннюю стабильность и бинарную структуру пола, является отнесение дуальности пола к области додискурсивного. Производство пола в качестве додискурсивного должно быть рассмотрено как следствие действия культурного механизма, обозначаемого как гендер. В этом случае возникает вопрос: каким образом необходимо переформулировать понятие гендера, чтобы зафиксировать властные отношения, которые производят эффект додискурсивности пола и таким образом скрывают саму деятельность дискурсивного производства?

3. Современное состояние гендерных исследований: кризис основ

Существует ли некий гендер, которым человек якобы обладает, или же он представляет собой сущностное определение, то, чем человек якобы является, как это подразумевается в вопросе «Какого вы рода?» Когда теоретики феминизма заявляют, что гендер является культурной интерпретацией пола или что он культурно сконструирован, возникает вопрос: каков же механизм этого процесса? Если гендер сконструирован, то может ли он быть сконструирован абсолютно автономно или же его происхождение содержит некоторые формы социального детерминиз-

ма, исключающие возможность деятельности и изменения? Предполагает ли «конструирование», что определенные законы порождают различные значения гендера в соответствии с универсальной системой половых различий? Где и каким образом впервые создается гендер? Какой смысл мы можем извлечь из этой конструкции, если мы не можем предположить, что существует некий человеческий субъект, который предшествует ей и создает ее? По некоторым оценкам, представление о том, что гендер является сконструированным, предполагает определенную детерминированность его значений, начертанных поверх различающихся анатомическими признаками тел, где последние понимаются как пассивные приемники неумолимого культурного закона. Когда соответствующая «культура», которая «конструирует» гендер, понимается в терминах такого закона или ряда законов, тогда, по-видимому, гендер кажется таким же определяемым и фиксированным, каким он был при господстве представления «биология-это-судьба». Но в данном случае не биология, а культура становится судьбой.

С другой стороны, Симона де Бовуар в своей книге «Второй пол» говорит, что «женщиной не рождаются, а, скорее, становятся»[15]. Для Бовуар гендер «сконструирован», но в ее формулировке предполагается действующее лицо, *cogito*, которое некоторым образом принимает или присваивает себе один культурный конструкт и, в принципе, могло бы присвоить какой-либо другой. Настолько ли гендер изменчив и определяется волевым выбором, как это полагает Симона де Бовуар? Может ли «конструирование» в данном случае сводиться только к некоторой форме выбора? Для Бовуар очевидно, что некто «становится» женщиной, но ей также представляется верным, что это происходит всегда в силу культурного принуждения. И, конечно, принуждение не исходит от пола. Ничего в ее подходе не гарантирует, что «тот», кто становится женщиной, обязательно является существом женского пола. Если «тело — это состояние»[16], как она утверждает, то не существует пристанища в виде тела, которое не было бы уже проинтерпретировано в значениях, присущих данной культуре; следовательно, пол нельзя расценивать как додискурсивную анатомическую данность. Действительно, как будет показано, пол, по определению, всегда был исключительно продуктом культуры[17].

Спор по поводу значения понятия *конструирования* оказывается основанным на конвенциональном философском противопоставлении свободы воли и детерминизма. Вследствие этого есть основание подозревать, что некоторые языковые ограниче-

ния одновременно и формируют понятия, задействованные в данном споре, и очерчивают их пределы. В их рамках «тело» оказывается пассивной средой, на которую накладываются культурные значения, или же средством, при помощи которого присваивающая и объясняющая воля определяет собственное культурное значение. В любом случае тело изображается простым *инструментом* или *средой*, которой извне навязывается ряд культурных значений. Но и «тело» само по себе является конструкцией, так же, как и бесчисленные «тела», образующие область гендерно структурированных субъектов. Нельзя утверждать, что тела обладают значимым существованием, которое бы предшествовало признаку их культурно конституированного пола. В таком случае возникает вопрос: в какой степени тело возникает *в* и *посредством* знака(ов) его половой принадлежности, которая конституируется культурой? Каким бы мы узнали тело, если бы попытались увидеть в нем не просто пассивную среду или инструмент, которые предстоят оживляющей способности явно нематериальной воли?[18]

Независимо от того, являются ли пол или гендер фиксированными или свободными, они производны от дискурса, который, как будет показано, стремится установить определенные границы анализа или сохранить определенные принципы гуманизма в качестве предпосылки любого гендерного анализа. Не поддающаяся анализу область, усматриваемая в понятии «пол» или «гендер» или же в самом значении слова «конструирование», указывает на то, какие культурные возможности могут быть задействованы в анализе, а какие — нет. Пределы дискурсивного анализа гендера содержат и накапливают в себе возможности воображаемых и реализуемых в культуре гендерных конфигураций. Это не значит, что открыты любые и все в целом возможности конституирования полов, это значит, что границы анализа полагают пределы дискурсивно обусловленному опыту. Эти пределы всегда устанавливаются в понятиях господствующего культурного дискурса, приписываемых бинарным структурам в качестве предикатов, и проявляются в форме языка универсальной рациональности. Ограничение, таким образом, преобразуется в то, что язык формирует как воображаемую сферу гендера.

Хотя занимающиеся социальными исследованиями ученые рассматривают культурно конституированный пол в качестве «фактора» или «измерения» анализа, он также приложим к личности, воплощенной в теле, в качестве «знака» биологического, языкового и/или культурного различия. В данных случаях гендер может быть понят как значение, которое присваивает себе

уже обладающее половыми отличиями тело, но даже это значение существует только *в соотношении* с другим, противоположным значением. Некоторые теоретики феминизма утверждают, что гендер представляет собой «отношение», точнее, ряд отношений, а не индивидуальную характеристику. Другие, следуя утверждению Бовуар, доказывают, что лишь применительно к женскому полу понятие «гендер» требует особого рассмотрения, что универсальная личность и принадлежность к мужскому полу сливаются друг с другом и потому женщины определяются в терминах пола при восхвалении мужчин как носителей трансцендентального тела — универсального личностного начала.

Люс Иригарэй доказывает, еще более усложняя дискуссию, что женщины составляют парадокс, если не противоречие в рамках дискурса идентичности. Женщины представляют собой «пол», который не «один». В рамках всепроникающе мужского, фаллогоцентристского языка женщины составляют нерепрезентируемое. Другими словами, женщины представляют пол, который не поддается осмыслению, характеризуется значимым языковым отсутствием и непрозрачностью. В языке, который основывается на однозначном обозначении, женский пол составляет неподвластное принуждению и необозначаемое. В этом смысле множество женщин составляет не «один», а множественный пол[19]. В противовес Бовуар, которая определяет женщин как Другого, Иригарэй доказывает, что как субъект, так и Другой являются мужскими отпрысками закрытой фаллогоцентристской экономии означивания, которая достигает своей цели — всеобщего объединения — посредством исключения женского в целом. Для Бовуар женщины представляются негативом мужчин, отсутствием, сталкиваясь с которым мужская идентичность определяет себя; для Иригарэй эта же диалектика порождает систему, которая исключает принципиально иную экономию означивания. Женщины не просто ложно представлены в сартровской модели означивающего субъекта и означиваемого Другого, ложность означивания указывает на неадекватность структуры репрезентации в целом. Далее, тот факт, что пол не «один», становится исходным пунктом критики господствующей западной репрезентации и метафизики сущности, которая формирует само понятие субъекта.

Что представляет собой метафизика сущности и каким образом она сообщает мышлению категории пола? Сначала гуманистические концепции субъекта были склонны допускать существование независимой личности, носителя различных существенных и несущественных свойств. С гуманистической феминистс-

кой точки зрения гендер может трактоваться как *свойство* человека, чьей неотъемлемой характеристикой является его предваряющая всякую половую принадлежность сущность, или «стержень», называемый личностью и указывающий на способность к мышлению, моральному осознанию или использованию языка. Однако всеобъемлющая концепция личности, взятая в качестве исходного пункта для теории гендера, вытесняется теми историческими и антропологическими подходами, которые понимают под гендером *отношение* между социально конституированными субъектами в определенных ситуациях. С этой точки зрения то, чем «является» личность и, по сути дела, чем «является» гендер, зависит от отношений, в которых он определяется[20]. Как изменчивое и контекстуальное явление гендер обозначает не сущностное бытие, а некоторый момент конвергенции культурно и исторически определенных типов отношений.

Несмотря на это, Иригарэй утверждает, что женский «пол» представляет собой момент языкового *отсутствия*, невозможность грамматически обозначить сущность и, следовательно, является точкой зрения, согласно которой считает сущность исходной и устойчивой иллюзией мужского дискурса. Отсутствие как таковое не обозначено в рамках мужской экономии означивания — это утверждение опровергает доводы Бовуар (и Виттиг) о том, что женский пол маркирован, в то время как мужской — нет. Для Иригарэй женский пол не является «отсутствием» или «Другим», который путем противопоставления себе субъекта имманентно определяет его как носителя мужского начала. Напротив, женский пол ускользает от самой потребности в репрезентации, так как он не является ни «Другим», ни «отсутствием», то есть не схватывается понятиями, которые имеют смысл только в соотнесении с принадлежащей к фаллогоцентристской схеме сартровской концепцией субъекта. Следовательно, для Иригарэй женское начало никак не может быть *меткой субъекта*, как предполагает Бовуар. Оно также не поддается осмыслению в понятиях взаимозависимых *отношений* между мужским и женским в рамках любого устойчивого дискурса, поскольку само понятие дискурса в данном случае неуместно. Даже будучи разнообразными, дискурсы создают лишь множество модальностей фаллогоцентристского языка. Женский пол, таким образом, не может быть единым *субъектом*. Отношение между женским и мужским не может быть представлено в экономии означивания, где мужское начало изначально создает замкнутый круг означающего и означаемого. Необъяснимым образом Симона де Бовуар предвидела это, когда в работе «Второй

пол» доказывала, что мужчины не могут разрешить загадку женщины, так как при этом пришлось бы играть одновременно роль и судьи, и одной из заинтересованных сторон[21].

Различие между вышеописанными точками зрения не разводит их в разные стороны окончательно; можно рассматривать их обе как проблематизацию положения и значения «субъекта» и «гендера» в контексте социально закрепленной гендерной асимметрии. Указанные подходы также никоим образом не исчерпывают возможные толкования сути культурно сконструированного пола. Многоплановость проблематики феминистского исследования этого феномена подчеркивается существованием точек зрения, которые, с одной стороны, предполагают, что гендер является вторичной характеристикой человека, и, с другой стороны, тех, кто, напротив, доказывают, что само понятие человека, определяемого в языке как «субъект», представляет собой конструкцию мужского рода и обладает силой, которая успешно исключает структурную и семантическую возможность женского гендера. В результате такого расхождения мнений относительно значения понятия гендера (действительно, является ли *гендер* предметом разногласий или дискурсивное образование *пола* на самом деле более фундаментально, дискуссионны понятия *женщины/женщина* или/и *мужчины/мужчина?*) возникает необходимость коренного переосмысления понятий идентичности в контексте отношений радикальной гендерной асимметрии.

В экзистенциальном анализе женоненавистничества Бовуар «субъект» является изначально мужским, сливающимся с универсальным субъектом и отделяющим себя от «Другого», который, в свою очередь, являет собой все безнадежно «частное», воплощенное в теле, осужденное на имманентность женское начало вне общепринятых критериев личности. Хотя позицию Бовуар часто трактуют как претензию на получение женщинами права стать экзистенциальными субъектами, а следовательно, как призыв к исключению в понятиях абстрактной универсальности, ее точка зрения также подразумевает основательную критику самого телесного развоплощения абстрактного мужского эпистемологического субъекта[22]. Этот субъект является абстрактным в той степени, в которой он отказывается от своего социально маркированного телесного воплощения и затем проецирует его — отвергнутое и униженное — на область женского, успешно переименовывая тело в женское тело. Такое соединение тела с понятием женского «работает» на протяжении всех магических взаимодействий, посредством которых женский пол становится ограничен рамками тела, в то время как полностью от-

ринутое мужское тело парадоксальным образом становится бесплотным носителем радикальной свободы. Анализ Бовуар поднимает вопрос: каким актом отрицания и отречения мужское обретает вид бестелесной универсальности, а женское структурируется как отрицаемая вещественность? В этом случае диалектика отношений господин — раб полностью переформулируется во взаимно необратимых понятиях гендерной асимметрии и формирует то, что Иригарэй впоследствии опишет как мужскую экономию означивания, которая включает в себя как экзистенциальный субъект, так и его «Другого».

Бовуар предполагает, что женскому телу следовало бы быть не определяющей и ограничивающей сущностью, а состоянием свободы женщины и содействием ей[23]. Теория воплощения, вдохновлявшая анализ Бовуар, оказывается явно ограниченной из-за некритического воспроизведения ею картезианского разделения на свободу и тело. Несмотря на то что мною ранее утверждалось противоположное, выясняется, что Бовуар поддерживает представление о дуализме души и тела, даже если она и предлагает осуществить синтез этих понятий[24]. Сохранение дуализма души и тела может рассматриваться как признак недооцененного Бовуар фаллогоцентризма. В философской традиции, которая берет начало у Платона и развивается Декартом, Гуссерлем и Сартром, онтологическое различение души (сознания, разума) и тела всегда служило основой для отношений политического и психического подчинения и иерархии. Разум не только подчиняет себе тело, но и время от времени лелеет фантазию своего телесного развоплощения. Культурно обусловленная связь разума с мужским началом и тела с женским началом документально зафиксирована в философии и феминизме[25]. В результате этого любое некритическое воспроизведение различения разума и тела следовало бы переосмыслить, выявляя скрытую гендерную иерархию, которую это различение конвенционально производит, утверждает и рационально объясняет.

В системе координат, фиксирующей гендер, понятие «тело» и отделение тела от «свободы» у Бовуар оказываются не в состоянии обозначить само различение разума и тела, которое должно было пролить свет на постоянство гендерной асимметрии. Формально Бовуар утверждает, что женское тело обозначается в мужском дискурсе, в то время как мужское тело, сливаясь с универсальным (телом вообще), остается необозначенным. Иригарэй же утверждает, что существование как метки, так и того, что она маркирует, поддерживается в рамках мужского способа означивания, в котором женское тело «отделяется» от области

обозначаемого. Выражаясь постгегельянским языком, метка «отрицается», а не сохраняется. В прочтении Иригарэй, заявление Бовуар, что у женщины «есть пол», призвано указать на то, что женщина – существо не того пола, который ей определен, а скорее существо мужского пола *encore* (и *en corps*)[26], выступающее в модусе инаковости. Для Иригарэй такой фаллогоцентристский способ означивания женского пола бесконечно воспроизводит фантазмы своего собственного, им же самим усиливаемого желания. Вместо жеста языкового самоограничения, который бы допускал альтернативность или отличие женщин, фаллогоцентризм предлагает им имя, которое затемняет суть женского начала и тем временем занимает его место.

4. Формирование теорий бинарности, унитарности и запредельного им

Мнения Бовуар и Иригарэй очевидно расходятся в определении фундаментальных структур, которые воспроизводят гендерную асимметрию: Бовуар склоняется к идее терпящего неудачу асимметричного диалектического взаимодействия, в то время как Иригарэй предлагает рассматривать сам диалектический процесс как монологический продукт мужской экономии означивания. Хотя Иригарэй, несомненно, расширяет границы феминистской критики, разоблачая эпистемологические, онтологические и логические структуры мужской экономии означивания, именно этот всеобъемлющий охват ослабляет убедительность ее анализа. Возможно ли вообще установить тождество монолитной и, в равной степени, монологической мужской экономии означивания, пересекающей множество культурных и исторических контекстов, в которых имеет место разделение полов? Рассматривать ли саму неспособность признать присущие культуре акты гендерного притеснения в качестве разновидности эпистемологического империализма, не подлежащего исправлению лишь посредством простой разработки культурных различий как «примеров» того же самого фаллогоцентризма? Попытка *ассимилировать* «Другие» культуры как разнообразные точки сгущения глобального фаллогоцентризма создает возможность повторить его жест самовозвеличивания, когда под знаком тождества колонизируются те отличия, которые иначе могли бы поставить под вопрос саму эту всепоглощающую концепцию[27].

Феминистская критика должна исследовать такие претензии мужской экономии означивания и в то же время оставаться самокритичной в том, что касается попыток неправомерного отождествления, исходящих от самого феминизма. Попытка иденти-

фицировать врага как однородного представляет собой дискурс, который использует обратный ход и некритически повторяет стратегию притеснителя, вместо того чтобы выдвинуть ряд альтернативных понятий. То, что одна и та же тактика может использоваться как в феминистских, так и антифеминистских контекстах, не дает возможности считать интенцию на неправомерное отождествление изначально и исключительно мужской. Она может также влиять на другие отношения, например (назовем лишь некоторые) на отношения расового, классового, гетеросексуального неравенства. Очевидно, что перечисление возможностей угнетения, которое предполагает, что разные виды угнетения сосуществуют отдельным, случайным образом вдоль горизонтальной оси, не дает представления об их пересечении в социальном поле. Вертикальная модель также неэффективна, так как нельзя классифицировать, соотнести друг с другом и проанализировать с точки зрения их «подлинности» и «происхождения»[28] всевозможные виды угнетения. Действительно, поле власти, частично структурированное империалистским жестом диалектического присваивания, выходит за границы половых различий, предлагая картографическую съемку пересечения различий, которые не могут быть целиком иерархизированы как в рамках фаллогоцентризма, так и в рамках любой другой концепции, претендующей на роль «первичного условия угнетения». Диалектическое присваивание и подавление Другого, таким образом, является не столько тактикой мужской экономии означивания, сколько одной из многих тактик, задействованных в основном, но не исключительно, в расширении и рационализации области мужского.

Современные феминистские споры по поводу эссенциализма поднимают вопрос об универсальности личности женщины и мужского притеснения в другом ракурсе. Притязания на универсальность основаны на общей для всех или разделяемой всеми эпистемологической точке зрения, понимаемой как отчетливое сознание всеобъемлющих структур угнетения или же как присущие всем культурам структуры женскости, материнства, сексуальности и/или *écriture feminine*[29]. В уже рассмотренных в этой главе дискуссиях утверждалось, что стремление к глобализации вызвало много критики со стороны женщин, которые утверждают, что понятие «женщины» является нормативным и исключающим. Его применение осуществляется в совокупности с негласными понятиями классовой принадлежности и расовых привилегий. Другими словами, настойчивое требование связности и единства категории женщин успешно отрицает многообразие куль-

турных, социальных и политических взаимодействий, в которых формируется конкретное множество «женщин».

Были предприняты некоторые попытки выработать коалиционную политику, которая не предполагает заранее, какое содержание будет вложено в понятие «женщины». Взамен этого была предложена модель непредсказуемых диалогических взаимодействий, в которых произвольно определяемые женщины артикулируют индивидуальные идентичности в рамках возникающего объединения. Конечно, значимость коалиционной политики нельзя недооценивать, но саму форму объединения, форму возникающих и непредсказуемых группировок невозможно просчитать заранее. Несмотря на явно демократизирующий импульс, который служит причиной этих построений, теоретик, придерживающийся коалиционной точки зрения, может вновь, пусть непреднамеренно, взять на себя роль руководителя в этом процессе, пытаясь утвердить идеальную форму коалиционных структур заранее, такую форму, которая бы в результате успешно обеспечивала единство. Связанные с этим попытки определить, что является истинной формой диалога, а что нет, что формирует позицию субъекта и что наиболее важно, когда «единство» считается достигнутым, могут помешать динамике оформления и самоограничения коалиции.

Настаивать с самого начала на «единстве» как цели — значит допускать, что солидарность, какой бы ценой она ни достигалась, выступает предпосылкой политического действия. Однако какая политика требует необходимости предварительно заручаться «единством»? Возможно, коалиции нужно признать свои внутренние противоречия и научиться действовать, сохраняя их в неприкосновенности. Возможно также, диалогическое понимание влечет за собой принятие отклонений, разрывов, раздробленности и фрагментации как элементов порой извилистого процесса демократизации. Само понятие диалога культурно и исторически изменчиво; в то время как один из собеседников абсолютно уверен, что общение состоялось, другой может полагать совершенно обратное. Сначала должны быть определены властные отношения, которые задают и ограничивают возможности диалога. В противном случае диалогическая модель может снова переродиться в либеральную, которая подразумевает, что говорящие стороны занимают равные властные позиции и вступают в разговор с одинаковыми представлениями о том, что составляет «согласие» и «единство», к которым они и стремятся в конечном счете. Было бы неверно предполагать заранее, что существует понятие «женщины», которое, для того чтобы стать

исчерпывающим, должно быть наполнено различными расовыми, классовыми, возрастными, этническими и половыми составляющими. Предположение его сущностной неполноты позволяет допустить, что это понятие служит постоянной точкой столкновения противоречивых значений. Принимаемая в качестве определения неполнота понятия может послужить нормативным идеалом, ослабляющим его принудительную силу.

Необходимо ли «единство» для эффективного политического действия? Не станет ли именно преждевременное утверждение единства как цели причиной еще более ощутимого дробления рядов теоретиков феминизма? Определенные формы допускаемой фрагментации могли бы способствовать объединительным действиям именно в силу того, что в этом случае «единство» категории женщин не предполагается заранее и не является желаемым. Устанавливает ли «единство» такую норму солидарности на уровне идентичности, которая исключает возможность действий, разрушающих границы самих концепций идентичности или, наоборот, стремящихся именно к такому разрушению как явной политической цели? Без допущения «единства» или цели его достичь (что всегда формируется на концептуальном уровне) в контексте конкретных действий могут возникнуть временные единства, имеющие иные, нежели выражение идентичности, цели. Не существуй обязательного ожидания того, что действия феминизма получат официальное признание отдельных, стабильных, объединенных и пришедших к согласию на основе идентичности женщин, эти действия могли бы скорее начаться и оказались бы более близкими множеству «женщин», для которых значение понятия является неисправимо спорным.

Антифундаменталистский подход коалиционной политики не предполагает ни «идентичности» в качестве своей предпосылки, ни утверждения, будто форма или значение сложившегося стечения обстоятельств могут быть известны прежде его достижения. Так как выражение идентичности доступными культурными средствами обеспечивает определение, которое заранее исключает возможность появления новых концепций личности в политически ангажированных действиях и посредством их, тактика приверженцев фундаментализма не может принять изменчивость или расширение существующей идентичности в качестве нормативной цели. Более того, единая точка зрения на идентичность и диалогические структуры, через которые происходит общение оформленных идентичностей, уже не представляет проблемы или предмета политики, и тогда идентичности могут возникать и исчезать в зависимости от конкретных практик, кото-

рые их конституируют. Определенные политические практики на случайной основе учреждают необходимый для достижения той или иной цели тип идентичности. Коалиционная же политика не нуждается ни в расширенном понятии «женщины», ни во внутренне множественной «самости», которая жертвует своим многообразием.

Культурно конституированный пол является сложным образованием, тотальность которого постоянно откладывается на будущее и состояние которого в любой момент времени не представляет его исчерпывающе. В этом случае открытая коалиция будет утверждать идентичности, которые произвольно формируются и отбрасываются в соответствии с ближайшими целями; она станет открытой позицией, которая допускает множественные конвергенции и дивергенции, не испытывая необходимости подчинить их нормативной цели (*telos*) замкнутого определения.

5. Идентичность, пол и метафизика сущности

В таком случае что же может означать «идентичность» и каковы причины считать ее самотождественной, неизменной во времени, единой и внутренне непротиворечивой? И, что еще важнее, каким образом эти предположения разоблачают «гендерную идентичность» перед дискурсами? Было бы неверным полагать, что дискуссия об «идентичности» должна была предшествовать дискуссии о «гендерной идентичности» по той простой причине, что «личности» становятся доступными пониманию только обретая культурно конституированный пол в соответствии с легко узнаваемыми стандартами гендерной интеллигибельности. Социологи достигли согласия в понимании личности как инстанции, заявляющей о своей онтологической первичности по отношению к различным ролям и функциям, посредством которых она материализует себя в обществе и приобретает значимость. В философском дискурсе разработка понятия «личность» базировалась на постулате о том, независимо от конкретной социальной сферы, что личность всегда некоторым образом соотносится с определяющими ее структуры свойствами, как-то: сознание, способность к использованию языка и моральная ответственность. Хотя эта литература не будет здесь подробно анализироваться, одна из формируемых в ней посылок заслуживает критического исследования и пересмотра. Тогда как в рамках философских подходов вопрос о том, что конституирует «идентичность личности», почти всегда сводится к вопросу, какая внутренняя черта личности определяет целостность или самотождественность идентичности во времени, нас будет интересовать другое, а имен-

но: в какой степени *регулятивные практики* формирования и разделения гендеров впервые создают идентичность, внутреннюю согласованность субъекта и сам статус личности? В какой степени «идентичность» является нормативным идеалом, а не описательной характеристикой опыта? И каким образом регулятивные практики, управляющие гендером, также регулируют культурно интеллигибельные представления об идентичности? Другими словами, «согласованность» и «целостность» «личности» не являются ее логическими или аналитическими свойствами, а, скорее, социально сформированными и поддерживаемыми нормами интеллигибельности. Ввиду того что «идентичность» поддерживается концепциями пола, гендера и сексуальности, само понятие «личности» ставится под вопрос появлением в культуре таких существ, которые кажутся личностями, но которым не удается соответствовать гендерным нормам культурной интеллигибельности, определяющим понятие личности.

«Интеллигибельными» являются те гендеры, которые в некотором смысле формируют и поддерживают отношения согласованности и цельности между полом, гендером, сексуальными практиками и желанием. Иначе говоря, призраки прерывности и несогласованности, которые могут быть осмыслены только в соотношении с существующими нормами цельности и согласованности, постоянно производятся и запрещаются теми самыми законами, которые пытаются установить причинные или эспрессивные связи между биологическим полом, культурно сконструированными гендерами и «выражением» или «эффектом» обоих в выражении в сексуальных практиках желания.

Мнение о том, что должна существовать некая «истина» пола, как иронически определяет ее Фуко, производится именно регулятивными практиками, которые порождают непротиворечивые идентичности посредством сетки непротиворечивых гендерных норм. Ориентация желания на существо противоположного пола требует и закладывает основу производства дискретных и асимметричных оппозиций между «женским» и «мужским», где последние понимаются как внешние атрибуты «мужчины» и «женщины». Культурная матрица, через которую становится возможным «прочитать» гендерную идентичность, утверждает, что определенные типы «идентичностей» не могут «существовать» — то есть что в этих случаях гендер не проистекает из пола и практики желания не «следуют» ни из соответствующего пола, ни из гендера. «Следование» в данном контексте означает политическое отношение следования, формируемое культурными законами, которые устанавливают и регулируют форму и значе-

ние сексуальности. Действительно, именно потому, что некоторые типы «гендерных идентичностей» неспособны соответствовать тем нормам культурной интеллигибельности, они оказываются внешними по отношению к культурному полю ошибками развития или логическими парадоксами. Как бы то ни было, их живучесть и распространение дает критике возможность разоблачить границы и регулятивные цели этого поля и, как следствие, раскрыть заложенные в понятиях этой матрицы интеллигибельности соперничающие и разрушительные матрицы гендерного хаоса.

Прежде чем рассмотреть подобные расшатывающие порядок практики, принципиально важно понять, что представляет собой «матрица интеллигибельности». Является ли она единственной? Из чего она состоит? Что за особое родство предположительно существует между системой принудительной гетеросексуальности и дискурсивными понятиями, которые устанавливают концепции половой идентичности? Если «идентичность» является *следствием* дискурсивных практик, то в какой степени культурно конституированная половая идентичность, истолкованная как отношение пола, гендера, сексуальных практик и желания, является следствием регулятивной практики, которую можно определить как обязательную гетеросексуальность? Не возвратит ли нас такое объяснение снова к представлению о всеохватывающей системе, в которой обязательная гетеросексуальность просто займет место фаллогоцентризма в качестве монолитной причины гендерного притеснения?

В широком спектре французской феминистской и постструктуралистской теории производство концепций половой идентичности приписывают совершенно разным порядкам власти. Следует учитывать разногласия между такими точками зрения, как, например, позиция Иригарэй, которая утверждает, что существует только один пол, мужской, и что он утверждает себя, постулируя фигуру «Другого», и точками зрения, схожими, например, с позицией Фуко, который считает, что понятие пола — и мужского, и женского — представляет собой продукт всепроникающей регулятивной экономии сексуальности. Существует также мнение Виттиг о том, что пол в условиях принудительной гетеросексуальности всегда определяется как женский (мужской пол остается необозначенным и, следовательно, синонимичен «универсальному»). Несмотря на это, Виттиг парадоксальным образом соглашается с Фуко в том, что категория пола исчезла бы сама собой — она действительно *рассеивается* — при разрыве или сдвиге гегемонии гетеросексуальности.

Приведенные здесь объяснительные модели предлагают принципиально разные способы понимания категории пола в зависимости от того, как артикулировано поле властных отношений. Можно ли утверждать запутанный характер этих полей и в то же время осмысливать их продуктивные способности? Теория половых различий Иригарэй полагает, что женщины не могут быть поняты по аналогии с моделью «субъекта» в рамках конвенциональной системы репрезентации западного мира именно потому, что они составляют фетиш репрезентации и, как следствие, недоступны репрезентации как таковые. Женщины никогда не могут «быть», в соответствии с этой онтологией сущностей, именно потому, что они являются отношением инаковости, исключенным, посредством чего эта сфера маркирует себя. Женщины также являются «инаковостью», которая не может быть понята как простое отрицание или «Другой» всегда-уже-мужского субъекта. Как обсуждалось ранее, они не являются ни субъектом, ни его Другим, но инаковостью в экономии бинарных оппозиций, западней на пути монологического становления мужского.

Центральным для каждой из этих точек зрения выступает понимание того, что пол возникает в господствующем языке как *сущность*, как, выражаясь метафизически, самотождественное бытие. Такое появление происходит благодаря перформативной уловке языка и/или дискурса, который скрывает тот факт, что «бытие» пола или гендера в основании своем невозможно. Для Иригарэй грамматика не является подлинным показателем гендерных отношений именно потому, что она поддерживает сущностную модель гендера как бинарного отношения между двумя позитивными и репрезентативными элементами[30]. С ее точки зрения, субстантивная грамматика гендера утверждает, что мужчины и женщины так же, как и свойства мужского и женского, выступают примером бинарной оппозиции, которая успешно маскирует однозначный и господствующий мужской дискурс — дискурс фаллогоцентризма, заглушающий все женское как область разрушительного для него многообразия. Для Фуко субстантивная грамматика пола навязывает как искусственное бинарное отношение между полами, так и искусственную внутреннюю согласованность каждого из полов в рамках этого отношения. Навязывание сексуальности бинарного характера подавляет многообразие сексуальности, которое способно подорвать установления гетеросексуальности и биологического воспроизводства, а также господство медико-юридических норм.

Для Виттиг ограничения, накладываемые на сексуальные отношения, служат цели воспроизводства системы принудитель-

ной гетеросексуальности; в связи с этим она утверждает, что свержение этой системы откроет путь развития для истинного гуманизма «личности», освобожденной от оков пола. В других случаях она утверждает, что умножение и повсеместное распространение нефаллогоцентристской эротической экономии рассеет иллюзии пола, гендера и идентичности. Однако в иных случаях оказывается, что конституирование третьего гендера — «лесбиянки» — поможет переступить границы нормы половой бинарности, которая была навязана системой принудительной гетеросексуальности. В своей аргументации в защиту «когнитивного субъекта» Виттиг не противоречит метафизике господствующих способов означивания или репрезентации; действительно, субъект с его свойством самоопределения оказывается реабилитацией агента экзистенциального выбора, скрывающегося под именем лесбиянки: «появление индивидуальных субъектов требует прежде всего уничтожения категорий пола… лесбиянство является, насколько мне известно, единственной идеей, которая выходит за рамки определений пола»[31]. Она не критикует «субъект» как понятие неизбежно мужского рода, а предлагает взамен его эквивалент в виде пользующегося языком лесбийского субъекта[32].

Отождествление женщины с «полом» как для Бовуар, так и для Виттиг означает совмещение категории женщин с теми свойствами их тел, которым приписывается однозначно сексуальное значение и, как следствие этого, отказ предоставить свободу и автономию женщинам в том же объеме, в котором ими обладают мужчины. Таким образом, уничтожение категории пола станет также уничтожением *атрибута* пола, который благодаря жесту женоненавистничества, принявшему форму синекдохи, занял место личности, cogito, с присущей ему способностью к самоопределению. Другими словами, только мужчины являются «личностями», и не существует никакого гендера, кроме женского:

> Гендер является языковым индексом политического противостояния полов. Это понятие используется здесь в единственном числе, так как в действительности не существует двух гендеров. Есть только один — женский; «мужской» же не является гендером, так как мужское не является мужским, а выступает как всеобщее[33].

Отсюда следует призыв Виттиг к уничтожению понятия «пол», с тем чтобы женщина смогла присвоить себе статус универсального субъекта. На пути к этому «женщины» должны присвоить себе равно и частную, и всеобщую точки зрения[34]. Как субъект, который может осуществить реальную всеобщность через свободу, лесбиянка, по мнению Виттиг, скорее подтверждает, нежели

подвергает сомнению, основывающиеся на метафизике сущности идеалы гуманизма как нормативную посылку. Здесь позиция Виттиг отличается от точки зрения Иригарэй не только в понимании уже известной оппозиции между эссенциализмом и материализмом[35], но и в приверженности метафизике сущности, которая закрепляет нормативную модель гуманизма в качестве теоретического поля развития феминизма. Там, где Виттиг будто бы присоединяется к радикальному проекту лесбийской эмансипации и настаивает на различении между «лесбиянкой» и «женщиной», она поступает таким образом, отстаивая существование «личности» до ее определения в гендере, и эту личность она характеризует как свободную. Этот шаг лишь подтверждает статус человеческой свободы как предшествующей образованию общества, но он также означает согласие с положениями метафизики сущности, которая ответственна за производство и натурализацию самой категории пола.

Метафизика сущности — словосочетание, которое в рамках современной критики философского дискурса ассоциируется с именем Ницше. В своем комментарии к работам Ницше Мишель Хаар утверждает, что множество философских онтологий попались в западню иллюзий «Бытия» и «Сущности», которые были взлелеяны уверенностью в том, что грамматическая форма «субъект — предикат» отражает исходную онтологическую реальность сущности и ее свойств. Такие концепции, заявляет Хаар, создали искусственный философский аппарат, благодаря которому были успешно конституированы понятия простоты, порядка и идентичности. Что, впрочем, вовсе не означает, что они обнаруживают и репрезентируют истинное состояние вещей. С учетом наших целей эта критика Ницше становится поучительной применительно к психологическим понятиям, которые господствуют в множестве популярных и теоретических построений, касающихся культурно сконструированной половой идентичности. Согласно Хаар, критика метафизики сущности подразумевает также критику самого понятия психологической личности как субстанционального предмета:

> Разрушение логики посредством ее генеалогического анализа приводит также к уничтожению психологических категорий, основанных на этой логике. Все понятия психологии (эго, индивид, личность) проистекают из иллюзии субстанционального тождества. Но эта иллюзия восходит в основе своей к суеверию, которое обманывает не только здравый смысл, но также и философов — а именно к вере в язык или, точнее, в истинность грамматических категорий. Именно грамматика

(структура «субъект-предикат») внушила Декарту уверенность в том, что «Я» является субъектом «мышления», в то время как эти мысли скорее приходят ко «мне»: в основании своем вера в грамматические структуры просто выражает волю быть «причиной» своих мыслей. Субъект, самость, индивид также являются во многом ложными понятиями, поскольку они трансформируют фиктивные единства, в сущности изначально имеющие только языковую реальность[36].

Виттиг предлагает альтернативную критику, показывая, что личности не могут обозначаться в языке иначе, как в совокупности с признаком их рода (gender mark)[37]. Она представляет политический анализ грамматики рода во французском языке. По мнению Виттиг, гендер не только обозначает личность, «называет» ее, как считалось ранее, но и создает умозрительную эпистему, благодаря которой повсеместно устанавливается бинарная гендерная система. Хотя во французском языке род приписывается всем видам существительных, а не только тем, которые обозначают одушевленных существ, Виттиг утверждает, что ее анализ справедлив и для английского языка. В начале работы «Знак рода»[38] (1984) она пишет:

Знак рода, по мнению грамматистов, имеет отношение к сущности. Они говорят о нем в понятиях функционирования. Если же они и задаются вопросом о его значении, то только в шутку, называя его «фиктивным полом».... в том, что касается понятия личности, оба [английский и французский языки] выступают носителями культурно конституированного пола в одинаковой степени. Оба по сути дела дают начало примитивной онтологической идее, которая проводит в жизнь — через язык — разделение существ на полы.... Как онтологическая концепция, которая имеет дело с природой Сущего — наряду с туманностью других примитивных концепций, принадлежащих к тому же течению мысли, — гендер оказывается в истоке принадлежащим философии[39].

«Относиться к философии» для гендера, по мнению Виттиг, равнозначно принадлежности к «той массе самоочевидных идей, без которых, как уверены философы, они не могут развивать линию рассуждений и которые, по их мнению, по своей природе безусловно предшествуют всякому мышлению и общественному устройству»[40]. Позиция Виттиг подтверждается теми популярными дискурсами, касающимися проблемы гендерной идентичности, которые некритически приписывают гендерам и «сексуальностям» атрибут «существования». Требование «быть» женщиной» и «быть» гетеросексуальной, не рассматриваемое как

проблематичное, должно стать признаком такой метафизики родовых сущностей. В случае как «мужчин», так и «женщин» это требование имеет тенденцию подчинять понятие гендера понятию идентичности, что приводит к отождествлению личности с ее гендером и подразумевает такое отождествление благодаря Его или Ее полу, психическому чувству самости и его разнообразным проявлениям, среди которых сексуальные желания будут наиболее характерными. В таком контексте гендер скорее наивно, чем критически, смешивается с понятием пола, служит объединяющим принципом воплощенного в теле «Я» и подтверждает это единство поверх и вопреки существованию «противоположного пола», чья структура должна была бы утверждать параллельную, но оппозиционную внутреннюю связь пола, гендера и желания. Возможность высказывания «я чувствую себя женщиной» из уст существа женского пола или «я чувствую себя мужчиной» из уст существа мужского пола предполагает, что такое заявление в обоих случаях не является бессмысленным и избыточным. Хотя может показаться, что *быть* в соответствии с предзаданной анатомией не составляет проблемы (впрочем, в дальнейшем мы рассмотрим случай, в котором этот проект также чреват осложнениями), переживание культурно определенных психических состояний, связанных с полом, или культурной идентичности считается своего рода подвигом. Поэтому высказывание «Я чувствую себя женщиной» оказывается правдивым в той степени, в которой мы принимаем обращенное к определяющему нас Другому заклинание Ареты Франклин: «Ты заставляешь меня чувствовать так, словно я истинная женщина»[41]. Для этого необходимо отличать себя от противоположного рода. Следовательно, некто является существом одного рода в той степени, в которой этот некто не является существом противоположного рода, то есть эта формулировка предполагает замыкание в бинарной паре.

Гендер может обозначать *единство* опыта, пола, культурно определенной половой принадлежности и желания только в том случае, если пол понимается как нечто, что в определенном смысле делает необходимым гендер (где последний представляет собой психическое и/или культурное обозначение самости) и желания (где желание является гетеросексуальным и поэтому отличает себя через отношения противопоставления тому гендеру, которого оно желает). Следовательно, внутренняя взаимосвязь или единство обоих культурно конституированных полов — мужского и женского — требует одновременно постоянной и оппозиционной гетеросексуальности. Таким образом оформившаяся гетеро-

сексуальность одновременно нуждается в однозначной определенности каждого из гендерно структурированных элементов, что составляет предел возможностей гендерного структурирования в рамках оппозициональной, бинарной гендерной системы и производит ее. Эта концепция гендера заранее допускает не только причинные связи между полом, гендером и желанием, но также наводит на мысль о том, что желание отражает или выражает гендер и наоборот. Метафизическое единство этих трех элементов считается истинно познанным и выраженным в различающем, направленном на существо противоположного гендера, т. е. в форме противоположной гетеросексуальности. Этот схематический набросок, отражающий суть представлений о гендере, и дает ключ к пониманию политических причин субстанциализирующего взгляда на гендер. Институт принудительной и натурализированной гетеросексуальности нуждается и управляет гендером как бинарной зависимостью, в которой мужской элемент отделяется от женского, и это разделение совершается посредством практик гетеросексуального желания. Акт дифференциации двух противоположных моментов в бинарном отношении выливается в объединение каждой из его составляющих в соответствующую внутреннюю непротиворечивость пола, гендера и желания.

Стратегический пересмотр этих бинарных отношений и метафизики сущности, на которую они опираются, предполагает, что понятия мужского и женского, мужчины и женщины также производятся внутри бинарной структуры. С таким объяснением неявно соглашается и Фуко. В завершающей главе первого тома «Истории сексуальности» и в своем коротком, но необычайно значимом введении к работе Эркюлин Барбэн «Недавно найденные дневники жившего в XIX веке гермафродита»[42] Фуко утверждает, что категория пола, предшествующая всем определениям сексуального толка, сама является исторически сформированной специфической формой *сексуальности.* Тактическое производство абстрактной и бинарной классификации полов скрывает стратегические цели самого механизма производства путем постулирования понятия «пола» в качестве «причины» сексуального опыта, поведения и желания. Генеалогическое исследование Фуко выставляет напоказ эту мнимую «причину» как «эффект», продукт существующего порядка сексуальности, который стремится направлять сексуальный опыт посредством введения абстрактных категорий пола как основных и причинных функций в границах любого дискурсивного подхода к проблемам сексуальности.

В предисловии к дневникам гермафродита Эркюлин Барбэн Фуко пишет о том, что генеалогическая критика этих овеществ-

ленных категорий пола является непредвиденным следствием сексуальных практик, которые не могут получить объяснения в рамках медиколеального дискурса натурализированной гетеросексуальности. Эркюлин представляет собой не «идентичность», а половую невозможность таковой. Хотя мужские и женские признаки совместно расположены в и на этом теле, не это является настоящим источником скандала. Языковые конвенции, которые производят интеллигибельных индивидов определенного культурно конституированного пола, обнаруживают в случае с Эркюлин свои границы именно потому, что он/она вызывает наложение и дезорганизацию правил, которые управляют полом/гендером/желанием. Эркюлин разворачивает и перераспределяет элементы бинарной системы, но перераспределение разрушает эти понятия и распространяет их за пределы самой бинарной оппозиции. По мнению Фуко, Эркюлин не поддается классификации в рамках бинарности культурно конституированных полов в том виде, в котором он/она существует; непоследовательность его/ее анатомического строения послужила лишь поводом, но не была причиной приводящего в замешательство совмещения гетеросексуальности и гомосексуальности в ее/его личности. То, каким образом Фуко осмысливает Эркюлин, вызывает сомнения[43], но его анализ содержит в себе интересное убеждение в том, что половая разнородность (парадоксальным образом предрешенная натурализированной «гетеросексуальностью») заключает в себе критику метафизики сущности, потому что она формирует понятия пола, связанные с идентификацией. Фуко представляет опыт Эркюлин «миром наслаждений, где улыбка разгуливает без кота»[44]. Улыбки, счастье, удовольствия и желания фигурируют здесь как атрибуты без сущности, от которой их считали бы зависимыми. Свободно парящие свойства предлагают опыт конституирования такого гендера, который не может быть отражен в сущностной и иерархизированной грамматике существительных и прилагательных (свойства неотъемлемые и случайные). В своем поверхностном прочтении Эркюлин Фуко предлагает онтологию случайных свойств, которая раскрывает постулирование идентичности как культурно обусловленного принципа порядка и иерархии как регулятивной фикции.

Если можно говорить о «человеке», обладающем маскулинными характеристиками, и считать эти свойства счастливой, но случайной чертой данного человека, то также возможно говорить о «человеке», обладающем феминными характеристиками, что бы это ни значило, и тем не менее настаивать на единстве гендера. Но раз уж мы отказались от приоритета «мужчины»

или «женщины» как устойчивых сущностей, в таком случае с этого момента невозможно субординировать противоречивые, во многом вторичные и случайные гендерные черты онтологии гендера, которой не коснулись никакие изменения. Если понятие устойчивой сущности является фиктивным и произведено принудительным упорядочиванием свойств в последовательные гендерные ряды, тогда оказывается, что род как сущность, правомерность существования существительных *мужчина* и *женщина* ставятся под вопрос разрозненной игрой свойств, которые неспособны соответствовать последовательным или причинным моделям интеллигибельности.

Устойчивая сущность или самость с устойчивыми гендерными характеристиками, которая, по словам психиатра Роберта Столлера, относится к «ядру культурно конституированного пола»[45], производится распределением свойств вдоль установленных культурой линий согласованности. В результате раскрытие фиктивности этого продукта обусловлено разобщенной игрой атрибутов, которая оказывает сопротивление попыткам включить ее в устоявшуюся сетку исходных существительных и подчиненных им прилагательных. Конечно, всегда можно возразить, что работа разрозненных прилагательных ретроспективно определяет сущностные идентичности, которые она должна была бы изменить, и, следовательно, распространяет сущностные категории рода на случаи, которые ранее не попадали в область их значений. Но, если названные сущности не есть не что иное, как сочленения, случайно образованные путем упорядочивания характеристик, тогда и сама онтология сущностей представляет собой не только искусственный, но принципиально излишний продукт.

В этом смысле *гендер* не является ни именем существительным, ни совокупностью изменчивых свойств, так как мы видели, что эффект сущностности гендера перформативно производится и подчиняется регулятивным практикам гендерной связности. Следовательно, в унаследованном нами дискурсе метафизики сущности гендер оказывается перформативным — то есть формирующим идентичность такой, какой она предполагает быть. В этом смысле гендер всегда является деланием, хотя и без вмешательства субъекта, о котором можно было бы сказать, что он предшествует действию. Требование переосмыслить род вне метафизики сущности должно будет учитывать высказанную в «К генеалогии морали» мысль Ницше: «не существует никакого «бытия», скрытого за поступком, действованием, становлением; «деятель» просто присочинен к действию — действие есть все»[46]. Используя этот тезис в контексте, который сам Ницше не мог

предвидеть и с которым навряд ли согласился бы, в качестве итога можно утверждать следующее: не существует гендерной идентичности до и помимо проявлений гендера; эта идентичность перформативно конституируется теми ее «проявлениями», которые считаются результатами ее существования.

6. Язык, власть и стратегии вытеснения

Тем не менее во многих феминистских теориях и литературе все же предполагается, что действие невозможно без «действующего». В этих теориях доказывается, что без такового не может быть действия самого по себе и, следовательно, отсутствует возможность изменения существующих в обществе отношений господства. Радикальная версия феминистской теории, принадлежащая Виттиг, занимает среди концепций, посвященных проблеме субъекта, неопределенную позицию. С одной стороны, Виттиг, кажется, подвергает сомнению метафизику сущности, с другой стороны, она сохраняет человеческий субъект, индивида как метафизический источник действия. В то время как гуманизм Виттиг явно предполагает наличие активного субъекта, стоящего за действием, ее теория подчеркивает перформативную конструкцию гендера в материальных практиках культуры и оспаривает временный характер тех объяснений, которые имеют тенденцию смешивать «причину» и «следствие». В одном месте, которое наводит на мысль об интертекстуальном поле, связывающем ее с Фуко, а также обнаруживает черты марксистского понятия опредмечивания в концепциях обоих, она пишет:

> Материалистический феминистский подход показывает, что то, что мы принимали за причину или источник угнетения, на самом деле — только клеймо, навязанное нам угнетателем, «женский миф» плюс его материальные результаты и проявления в присвоенных сознаниях и телах женщин. Таким образом, это клеймо не предшествует во времени угнетению… полом, принимаемым за «непосредственно данное», «чувственно данное», «физиологические признаки», принадлежащие к порядку природы. Но то, что мы привыкли считать непосредственным, физическим ощущением, является всего лишь поддельной и мифической конструкцией, «воображаемым конструктом»[47].

Так как это произведение «природы» действует в соответствии с предписаниями обязательной гетеросексуальности, появление гомосексуального желания, с ее точки зрения, преступает границы категорий пола: «Если желание могло бы стать свободным, оно не имело бы ничего общего с предварительным разделением

полов»[48].

Виттиг относится к понятию пола как к печати, которая некоторым образом налагается организованной гетеросексуальностью, знаком, который может быть полностью стерт или отодвинут в тень практиками, оспаривающими его безусловный характер. Очевидно, что точка зрения Виттиг коренным образом отличается от позиции Иригарэй. Последняя склонна считать «печать» гендера частью господствующей мужской экономии означивания, которая действует через саморазвивающиеся механизмы спекулятивности, обусловившие, в свою очередь, появление в западной философской традиции раздела онтологии. Для Виттиг язык представляет собой инструмент (или орудие), который никоим образом не является женоненавистническим по своему строению, а выступает таковым только в определенном употреблении[49]. Для Иригарэй возможность другого языка или экономии означивания является единственным шансом избежать «клейма» гендера, который не является по отношению к женскому началу не чем иным, как фаллогоцентристским уничтожением женского пола. Тогда как Иригарэй пытается показать, что однозначный «бинарный» характер отношений между полами является мужской уловкой, которая полностью исключает все женское, Виттиг утверждает, что позиция, подобная той, которую занимает Иригарэй, укрепляет бинарные отношения между мужским и женским и вновь вводит в обращение мифическое понятие женского начала. Определенно сближаясь с критикой женского мифа, осуществленной Бовуар во «Втором поле», Виттиг заявляет: «Не существует «женского письма»[50].

Виттиг определенно осознает присущую языку силу подчинять и исключать женщин. Впрочем как «материалистка» она считает язык «еще одним порядком материальности»[51], то есть образованием, которое может быть коренным образом преобразовано. Язык занимает свое место среди конкретных и зависящих от обстоятельств практик и образований, существование которых сохраняется неизменным благодаря множеству индивидуальных выборов и, следовательно, поддается влиянию коллективных действий индивидов, осуществляющих выбор. Языковая фикция «пола», доказывает Виттиг, является понятием, которое производится и распространяется системой принудительной гетеросексуальности в попытке ограничить производство идентичностей в соответствии с осями координат гетеросексуального желания. В некоторых ее работах как мужская, так и женская гомосексуальность, равно как и другие независимые от договора о гетеросексуальности позиции, дают возможность и

для уничтожения, и для повсеместного распространения понятия пола. Впрочем, в «Лесбиянском теле» и кое-где еще Виттиг, кажется, спорит с генитальной сексуальностью *per se* и требует альтернативной экономии удовольствий, которая бы опровергала истолкование женской субъективности как отмеченной, по общему мнению, отличающей женщину способностью к биологическому воспроизведению[52]. Здесь распространение удовольствий за пределами экономии воспроизводства предполагает также специфически женскую форму распространения эротики, понимаемую как стратегия, направленная против репродуктивного истолкования генитальности. По мнению Виттиг, «Лесбиянское тело» можно рассматривать как «перевернутое» прочтение «Трех очерков по теории сексуальности» Фрейда, в которых он доказывает эволюционное превосходство генитальной сексуальности над и по сравнению с менее ограниченной правилами и более расплывчатой инфантильной сексуальностью. Только «инверту» (медицинское понятие, введенное Фрейдом для обозначения «гомосексуала») не удается «достичь» генитальной нормы. В своей политической критике, направленной против генитальности, Виттиг разворачивает «инверсию» как практику критического прочтения, придавая ценность именно тем чертам неразвитой сексуальности, которые отмечает Фрейд, и разворачивая «постгенитальную» политику[53]. Действительно, понятие развития может быть понято только как нормализация в рамках гетеросексуальной матрицы. И все же, неужели только одно прочтение Фрейда возможно? И в какой степени практика «инверсии» Виттиг согласуется с той самой моделью нормализации, которую она стремится разрушить? Другими словами, если модель более диффузной и антигенитальной сексуальности служит единственной альтернативой господствующей форме сексуальности, то в какой степени это бинарное отношение обречено на бесконечное воспроизведение? И существуют ли какие-либо возможности разрушения этой бинарной оппозиции?

Отношение противостояния идеям психоанализа, которое характеризует позицию Виттиг, влечет за собой неожиданные последствия, а именно то, что ее теория принимает в точности ту же психоаналитическую концепцию развития, которую она пытается преодолеть, полностью «переворачивая» ее. Полиморфная извращенность, существование которой полагается предшествующим половым различиям, расценивается как «телос» человеческой сексуальности[54]. Возможно, в ответ на рассуждения Виттиг с позиции психоаналитического феминизма можно заметить, что она недостаточно осмысливает и недооценивает значе-

ние и роль *языка*, порождающего «метку рода». Она рассматривает эту практику обозначения как случайную, принципиально изменчивую и даже несущественную. Статус первичного *запрета* в теории Лакана работает более действенным и менее случайным образом, чем понятие *регулятивной практики* у Фуко или материалистический подход к системе гетеросексистского угнетения у Виттиг.

У Лакана так же, как и в пост-лакановской интерпретации Фрейда у Иригарэй, сексуальное различие является не просто бинарным и сохраняет метафизику сущности в качестве своего основания. Мужской «субъект» — это фиктивная конструкция, которая производится законом, запрещающим инцест и навязывающим бесконечное вытеснение ориентированного на противоположный пол желания. Женское начало никогда не было и не может быть признаком субъекта; женское не могло бы быть атрибутом гендера. Правильнее будет сказать, что женское является признаком лакуны, обозначенной посредством Символического, рядом лингвистических правил различения, которые успешно создают сексуальные различия. Мужская языковая позиция претерпевает индивидуализацию и ориентацию на противоположный пол, чего требует основывающий его запрет Символического закона, закона Отца. Запрет на инцест, который отрывает сына от матери и таким образом обеспечивает отношения родства между ними, является законом, провозглашенным «во имя Отца». Сходным образом закон, который отрицает желание девочки как по отношению к отцу, так и по отношению к матери, требует, чтобы она приняла символ материнства и увековечила правила родства. Обе — мужская и женская — позиции формируются при помощи запрещающих законов, которые производят культурно интеллигибельные гендеры, но только через производство бессознательной сексуальности, которая вновь и вновь возникает в области воображаемого[55].

Усвоение феминистками концепции сексуальных различий, как направленное против фаллогоцентризма Лакана (Иригарэй), так и продолжающее критическую разработку его идей, пытается осмыслить женское начало не как выражение метафизики сущности, а как не поддающееся репрезентации отсутствие, возникающее из (мужского) отрицания, которое учреждает экономию означивания посредством акта исключения. Женское начало как то, от чего отреклись и что было исключено, формирует возможность критики и разрушения этой господствующей концептуальной схемы изнутри. Работы Жаклин Роуз[56] и Джейн Гэллоп[57] по-разному оценивают сконструированный статус сек-

суальных различий, присущую этому образованию неустойчивость и двойственные последствия запрета, который и формирует идентичность, и предусматривает возможность разоблачения незначительности оснований, на которых она покоится. Хотя Виттиг и другие представители материалистической ветви французской феминистской критики доказывают, что сексуальные различия составляют бессмысленную репродукцию ряда опредмеченных половых полярностей, эта критика не обращает внимания на критическое измерение бессознательного, области вытесненной сексуальности, которая всякий раз появляется в дискурсе субъекта как фактор, предопределяющий невозможность его единства. Как указывает Роуз, формирование непротиворечивой половой идентичности вдоль оси различения на мужское/женское обречено на провал[58]; разрушение ее согласованности в неумышленном проявлении вытесненного обнаруживает не только сконструированный характер «идентичности», но и то, что запрет, который ее конструирует, является неэффективным (отцовский закон должен быть понят не как определяющая священная воля, но как вечный «путаник», подготавливающий почву для направленных против него самого действий).

Различия между точками зрения материалистов и лаканианцев (и пост-лаканианцев) возникают в нормативном споре о том, обнаруживается ли сексуальность «до» или «вне» закона на уровне бессознательного или же «после» закона как постгенитальная сексуальность. Парадоксальным образом нормативный трюк полиморфной извращенности должен характеризовать оба взгляда на иную сексуальность. Однако соглашение о способе ограничения такого закона или совокупности законов не достигнуто. Психоаналитическая критика преуспела в изучении процессов рождения «субъекта» и, возможно, также иллюзии сущности в рамках нормативных отношений гендеров. В своей экзистенциально-материалистической манере Виттиг предполагает заранее, что субъект, личность обладают предшествующей возникновению общества и гендерному структурированию цельностью. С другой стороны, «закон Отца» у Лакана, так же как и монологическое господство фаллогоцентризма у Иригарэй, отмечен знаком монотеистической исключительности, которая, возможно, менее унитарна и культурно общезначима, чем это полагается в основных структуралистских допущениях[59].

Но дискуссия обращается и к артикуляции временного тропа разрушительной сексуальности, которая процветает *до* наложения закона, *после* его свержения или во время его господства как постоянный вызов его авторитету. Здесь имеет смысл снова

обратиться к Фуко, который, утверждая, что сексуальность и власть являются равнообъемными понятиями, косвенным образом отвергает постулирование разрушительной или освобождающей сексуальности, которая могла бы быть свободной от закона. Мы можем развить это утверждение, указав на то, что «предшествование» закону или «следование после» него представляют собой сформированные дискурсивно и перформативно временные формы, востребованные в пределах элементов нормативного поля; относительно этого поля утверждается, что разрушение, расшатывание или вытеснение нуждаются в сексуальности, которая каким-то образом ускользает от господствующих запретов на секс. Для Фуко эти запреты являются неизменно и неумышленно продуктивными в том смысле, что «субъект», которого мы считаем учреждаемым и производимым при посредстве этих запретов, не имеет доступа к сексуальности, находящейся в некотором смысле «вне», «до» или «после» самой власти. Скорее власть, нежели закон, заключает в себе и правовые (запрещающие и регулятивные), и продуктивные (непреднамеренно порождающие) функции отношений различения. Следовательно, сексуальность, которая возникает внутри матрицы властных отношений, не является простой репродукцией или копией закона, однородным повторением мужской экономии идентичности. Результаты отклоняются от исходных целей и неумышленно вводят в обращение те способности «субъектов», которые не только выходят за пределы культурной интеллигибельности, но и с успехом расширяют границы того, что в действительности культурно интеллигибельно.

Феминистский образец постгенитальной сексуальности стал предметом критики со стороны феминистских теоретиков сексуальности, многие из которых искали специфически феминистское и/или лесбиянское применение идеям Фуко. Утопической идее о сексуальности, освобожденной от гетеросексуальных конструктов, сексуальности вне «пола» не удалось осознать те способы, которыми властные отношения продолжают формировать сексуальность женщины даже в условиях «свободной» гетеросексуальности или лесбиянства[60]. Такая же критика осуществляется по отношению к представлению о специфически женской сексуальности, которая якобы коренным образом отличается от фаллической сексуальности. Делавшиеся Иригарэй попытки найти истоки специфически женской сексуальности в женской анатомии на некоторое время стали центром антиэссенциалистских споров[61]. Возврат к биологии как основе специфически женской сексуальности или значения кажется крушением основной по-

сылки феминизма о том, что биология не является судьбой. Но и в том случае, когда женская сексуальность выражается на языке биологии в чисто стратегических целях[62], и в тех случаях, когда происходит по сути дела возврат к биологическому эссенциализму, характеристика женской сексуальности как коренным образом отличающейся от фаллической сексуальности остается проблематичной. Женщины, которым не удается признать сексуальность своей собственной или осознать свою сексуальность как частично сформированную в понятиях фаллической экономии, практически оказываются списанными со счетов в рамках данной теории как «идентифицирующие себя с мужчинами» или «непросвещенные». Действительно, из текста Иригарэй зачастую неясно, является ли сексуальность культурно сформированной или она культурно сформирована только в терминах фаллоса. Другими словами, существует ли специфически женское наслаждение «вне» культуры как ее предыстория или утопическое будущее? И если да, то какую пользу принесет такое представление современным спорам о сексуальности, где она рассматривается с точки зрения ее формирования?

В рамках феминистской теории и практики движение, ратующее за сексуальность, с успехом доказывает, что сексуальность всегда создается в категориях дискурса и власти, где власть частично понимается в рамках гетеросексуальных и фаллических культурных конвенций. Появление сексуальности, сконструированной в этих понятиях (но не обусловленной ими) в лесбиянском, бисексуальном и гетеросексуальном контекстах, таким образом, не является *знаком* идентификации с мужским началом в узком смысле. Это не неудавшийся проект критики фаллогоцентризма или господствующей гетеросексуальности, как если бы политическая критика могла бы разрушить культурный конструкт сексуальности, созданный феминистскими критиками. Если сексуальность создается культурой в рамках существующих властных отношений, то постулирование нормативной сексуальности, которая бы существовала «до», «за пределами» или «по ту сторону» власти, является культурно невозможным и политически неосуществимым замыслом, тем, что откладывает конкретную и насущную задачу осмысления возможностей разрушения сексуальности и идентичности в пределах самой власти. Эта критическая задача, разумеется, предполагает, что действовать в границах матрицы власти — это не то же самое, что некритически копировать отношения господства. Она дает возможность повторения закона, которое служит не укреплению, а вытеснению его. Вместо «идентифицирующей себя с мужским на-

чалом» сексуальности, где «мужчина» служит причиной и нередуцируемым значением этой сексуальности, мы можем развить представление о сексуальности, созданной в терминах фаллических отношений власти, которое сможет переиграть и перераспределить возможности этого фаллизма именно посредством разрушительной операции «идентификаций», которые неизбежны во властном поле сексуальности. Если считать, влед за Жаклин Роуз, что можно показать фантомный характер этих «идентификаций», тогда можно узаконить и такую идентификацию, которая обнаружит фантомную структуру. Если нельзя радикальным образом отрицать культурно сконструированную сексуальность, то остается вопрос, каким образом можно осознать и «воплотить» конструкцию, в которой ты неизбежно находишься. Существуют ли формы повторения, не конституирующие простую имитацию, репродукцию и, следовательно, не упрочивающие закон (анахроническое понятие «мужской идентификации» должно быть выброшено из феминистского словаря)? Какие возможные гендерные формы существуют среди различных возникающих и случайно сближающихся матриц культурной интеллигибельности, которые управляют гендерно организованной жизнью?

Если пользоваться понятиями феминистской теории сексуальности, то становится ясно, что динамика властных отношений внутри сексуальности ни в каком отношении не тождественна простому укреплению или приращению гетеросексуального или фаллогоцентрического режимов власти. «Присутствие» так называемых гетеросексуальных конвенций в гомосексуальном контексте так же, как и распространение специфически гомосексуальных дискурсов сексуальных различий, например «butch» и «femme»[63], как исторически сложившихся идентичностей определенного сексуального типа, нельзя объяснить химерическими репрезентациями исходно гетеросексуальных идентичностей. Их существование нельзя также объяснить пагубным желанием сохранить гетеросексуальные роли в рамках гомосексуальной сексуальности и идентичности. Повторение гетеросексуальных структур как в гомосексуальной, так и в гетеросексуальной среде с успехом может стать причиной неизбежной денатурализации и мобилизации категорий гендера. Такое повторение в не гетеросексуальных системах выявляет явно сконструированный статус так называемого первоначального гетеросексуального стандарта. Поэтому гомосексуал *не* является по отношению к гетеросексуально ориентированному субъекту копией оригинала, а скорее копией копии. Пародирование «оригинала», о чем пой-

дет речь в третьей главе, разоблачает природу этого оригинала, которая оказывается не чем иным, как пародией на *идею* природного или подлинного[64]. Даже если гетеросексуальные конструкты и функционируют как действительные области власти/дискурса, из которых проистекают все гендерные формы вообще, все равно остается вопрос: какие возможности существуют для их изменения? Какие возможности формирования гендера повторяют и вытесняют посредством гиперболы, диссонанса, внутреннего замешательства и пролиферации[65] те самые конструкты, которыми они мобилизуются?

Следует учитывать то, что двусмысленности и несоответствия в и между гетеросексуальными, гомосексуальными и бисексуальными практиками не только подавляются и представляются в ином свете в опредмеченной структуре, разъединяющей и асимметричной бинарной оппозиции мужского/женского, но также и то, что они являются областями возможного вторжения, разоблачения и вытеснения этих опредмечиваний. Другими словами, «единство» гендера представляет собой результат регулятивной практики, которая посредством принудительной гетеросексуальности стремится воспроизвести универсальную форму гендерной идентичности. Действенность этой практики заключается в том, что — при помощи осуществляющей операцию исключения машины производства — она ограничивает соответствующие значения «гетеросексуальности», «гомосексуальности» и «бисексуальности», а также деструктивные с точки зрения единства идентичности области их сближения и возникновения новых значений. То, что режимы гетеросексизма и фаллогоцентризма стремятся расшириться посредством непрерывного повторения своей логики, метафизики и натурализированной онтологии, еще не значит, что само по себе повторение — будь это возможным — должно быть остановлено. Если повторение должно сохраниться в качестве механизма воспроизводства идентичностей в культуре, в этом случае возникает вопрос: какого рода повторение могло бы поставить под вопрос саму регулятивную практику идентичности?

Если нельзя прибегнуть к помощи «личности», «пола» или «сексуальности», которые бы ускользали из области власти и дискурсивных отношений, с успехом производящих и регулирующих интеллигибельность этих понятий для нас, то что создает возможность действенного переворачивания, разрушения и вытеснения изнутри сконструированной идентичности? Какие возможности существуют *благодаря* сконструированному характеру пола и гендера? Тогда как Фуко не высказывается опреде-

ленно о характере «регулятивных практик», которые производят понятие пола, а Виттиг возлагает всю ответственность за его конструирование на половое воспроизводство и его механизм — принудительную гетеросексуальность, другие дискурсы все же приходят к мнению о необходимости производить эту понятийную фикцию по причинам, которые не всегда ясны и не всегда согласуются друг с другом. Силу властных отношений, на которых основывается биология, нелегко ослабить. Медико-юридический альянс, возникший в Европе в XIX веке, породил такие категориальные фикции, которые нельзя было предвидеть заранее. Сложность дискурсивной карты, которая создает гендер, по-видимому, сулит возможность непредсказуемых и продуктивных взаимопересечений этих дискурсивных и регулятивных структур. Если регулятивные фикции пола и гендера сами оказываются все более противоречивыми областями значений, то сложность их строения содержит в себе возможность разрушения их однозначности.

Этот проект никоим образом не предлагает построить в традиционных философских терминах *онтологию* гендера, в этом случае значение *существования* в качестве женщины или мужчины выражалось бы в понятиях феноменологии. Основное допущение здесь состоит в том, что «существование» в гендерно определенной форме является *эффектом*, предметом генеалогических исследований, которые выявляют политические параметры его конструирования в модусе онтологии. Заявлять, что гендер сконструирован, не значит утверждать его иллюзорность или искусственность или полагать, что эти понятия принадлежат к бинарной оппозиции, которая противопоставляет «реальное» и «подлинное». В качестве генеалогического анализа онтологии гендера это исследование стремится понять, каким образом дискурсивно производится правдоподобие данного бинарного отношения, а также показать, что определенные культурные формы гендера занимают место «реального», укрепляют и расширяют свою власть посредством представления самих себя как естественных.

Если утверждение Симоны де Бовуар о том, что женщиной не рождаются, а *становятся*, соответствует истине, то отсюда следует, что само понятие «*женщина*» оказывается процессуальным становлением, о котором нельзя с точностью сказать, где оно берет начало и где заканчивается. Как длящаяся дискурсивная практика, оно открыто внешним воздействиям и изменениям смысла. Даже тогда, когда гендер, кажется, застывает в своих наиболее конкретных формах, это «окостенение» представляет собой требующую внимания и коварную практику, которая

поддерживается и регулируется различными социальными средствами. По мнению Бовуар, нельзя стать женщиной раз и навсегда, как если бы существовал телос (цель), который управляет процессами аккультурации и конструирования. Гендер является повторяющейся стилизацией тела, совокупностью воспроизводимых действий внутри крайне жестких регулятивных рамок, которые застывают во времени и тем самым производят видимость сущности, естественного образа бытия. Политическая генеалогия онтологий гендера в случае успеха сможет деконструировать видимость сущностной природы гендера в актах его конституирования, определить их местоположение и объяснить природу этих актов в поле принуждения, устанавливаемом различными силами, которые охраняют социальное «лицо» гендера. Выявить те случайные акты, которые создают видимость естественной необходимости, — значит осуществить шаг, считающийся, по крайней мере со времен Маркса, частью критики культуры. Сегодня к этой задаче присоединяется требование показать, как субъект, имеющий для нас смысл только в его гендерно определенной форме, располагает возможностями, которые были успешно навязаны ему со стороны различных овеществлений гендера, воплотившихся в его произвольных онтологиях.

В следующей главе будут рассмотрены некоторые аспекты структурно-психоаналитического подхода к проблеме половых различий и формирования сексуальности с учетом способности этого подхода опровергать описанные выше регулятивные режимы, а также роли в критическом воспроизводстве этих режимов. Однозначность пола, внутренняя непротиворечивость гендера и бинарная структура их обоих расцениваются на протяжении исследования как регулятивные фикции, которые укрепляют и представляют естественными объединенные властные режимы мужского и гетеросексистского угнетения. Завершающая глава посвящена понятию «тела» не как готовой поверхности, предстоящей означиванию, но как набору индивидуальных и социальных границ, обозначаемых и поддерживаемых политическими средствами. Будет показано, что пол, более не считающийся правдоподобным, выступающим в качестве глубинной «истины» склонностей и идентичности, существует как постоянно возобновляющееся значение (и следовательно, не «существует»), как нечто, что в случае лишения его статуса внутреннего естества и внешних атрибутов тела может послужить поводом для пародийной пролиферации и разрушительной игры гендерных значений. В этой книге представлена попытка осмыслить возможность разрушения и замены тех представленных в естественном свете

и конкретизированных понятий гендера, которые поддерживают мужское господство и власть гетеросексизма, и создать гендерное беспокойство не при помощи новых стратегий, рисующих утопию запредельного господству гетеросексизма состояния, посредством мобилизации, разрушительного смешения и пролиферации тех самых конститутивных понятий, которые стремятся сохранить гендер, постулируя в качестве исходных иллюзии идентичности.

Примечания

1 В оригинале заголовок параграфа звучит так: «Women as the Subjects of Feminism», где «subjects» несет двойную смысловую нагрузку, обозначая «субъекта» как агента феминистской идеологии и «предмет» феминистских исследований (прим. пер.).

2 См. главу *Право на смерть и власть над жизнью* в работе Мишеля Фуко «Воля к Знанию» (*История сексуальности*, том 1-й), опубликованной на русском языке в сборнике *Воля к Истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности.* В оригинале вышла под названием *Histoire de la Sexualite 1: La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1978). В этой заключительной главе Фуко рассматривает отношения между юридическими и естественными законами. Его понимание продуктивности закона явно берет начало у Ницше, хотя и отличается от ницшеанской воли-к-власти. Употребление здесь понятия продуктивной власти не должно расцениваться как простое «приложение» идей Фуко к гендерным проблемам. Как мною будет показано в главе 3, 2-м разделе «Фуко, Эркюлин и стратегии сексуальной прерывности», рассмотрение сексуальных различий в понятиях, разработанных Фуко в этой работе, обнаруживает центральные противоречия его собственной теории. В финальной главе также подвергаются критике его воззрения на тело.

3 Так как перевод английского *gender* понятиями «род», «пол» не отражает смысла, вкладываемого в этот термин теоретиками феминизма, и в русском языке отсутствует адекватное ему понятие, здесь и далее при переводе использованы русифицированное «гендер», а также выражение «культурно конституированный пол», наиболее близко передающие смысл этого понятия (прим. пер.).

4 На протяжении всей этой работы отсылки к субъекту до закона являются экстраполяцией принадлежащего Деррида прочтения притчи Кафки «До закона», опубликованного в *Kafka and the Contemporary Critical Performance: Centenary readings,* ed. Alan Udoff (Bloomington: Indiana University press, 1987).

5 *Перформативным* называют высказывание или суждение, в котором действие совершается в самом акте его произнесения, как, например, высказывание «Я клянусь» равносильно принесению клятвы; в данном случае имеется в виду действие, чьим значимым результатом является сам факт его совершения.

6 См. Denise Riley, *Am I That Name?: Feminism and the Category of «Women» in History* (New York: Macmillian, 1988).

7 См. Sandra Harding, «The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory», in *Sex and Scientific Inquiry,* eds. Sandra Harding and Jean F. O'Barr (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 283–302.

8 Я осознаю двусмысленность заглавия книги Nancy Cott *The Grounding of Modern Feminism* (New Haven: Yale University Press, 1987). Она доказывает, что движение феминисток начала века в США стремилось «обосновать» себя в программе, которая в конце концов «основала» это движение. Этот исторический тезис имплицитно задает вопрос: действуют ли некритически принятые основания как «возврат угне-

тенного»? Базирующиеся на практиках исключения стабильные политические идентичности, которые основывали политические движения, должны с неизбежностью устрашиться угрозы нестабильности, создаваемой фундаменталистским шагом.

9 Я употребляю термин *гетеросексуальная матрица* для обозначения той сетки культурной интеллигибельности, в которой тела, гендеры и желания приобретают статус естественных. Я отталкиваюсь от введенного Моникой Виттиг понятия «гетеросексуальный договор», а также, но в меньшей степени от введенного Адриен Рич (Adrienne Rich) понятия «принудительная гетеросексуальность», для того чтобы охарактеризовать господствующую дискурсивную/эпистемную модель гендерной интеллигибельности, которая предполагает, что для непротиворечивости и осмысленности тел необходим постоянный пол, выраженный в стабильном гендере (мужской выражает мужчин, женский – женщин), который определяется через его включение в оппозицию и подчинение иерархии при помощи принудительных практик гетеросексуальности.

10 О дискуссии по проблеме различения пола и гендера в структуралистской антропологии и усвоении и критике этой формулировки феминизмом см. главу 2, раздел 1"Структурализм: критический обмен».

11 Интересное исследование феномена *berdache* и полигендерных механизмов в культурах коренного населения Америки см. Walter L. Williams, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture* (Boston: Beacon Press, 1988), а также Sherry B. Ortner, Harriet Whitehead, eds., *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Sexuality* (New York: Cambrige University Press, 1981). Политически точный и провокативный анализ феноменов *berdache,* транссексуалов и случайности гендерных дихотомий можно найти в Susanne J Kesser и Wendy McKenna, *Gender: An Ethnomethodological Approach* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

12 Было проведено множество феминистских исследований в области биологии и истории науки, которые изучали и оценивали политические интересы, заложенные в различных процедурах дискриминации, подводящих научную основу под понятие пола. См. Ruth Hubbard, Marian Lowe, eds., *Genes and Gender,* vols. 1, 2 (New York: Gordian Press, 1978, 1979); два выпуска, посвященных феминизму и науке *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy,* Vol. 2, n. 3 Fall 1987 и Vol. 3, n. 1, Spring 1988, и в особенности The Biology and Gender Study Group, «The Importance of Feminist Critique for Contemporary Cell Biology» в этом выпуске (весна 1988); Sandra Harding, *The Science Question of Feminism* (Ithaca: Cornell University Press, 1986); Evelyn Fox-Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven: Yale University Press, 1984); Donna Haraway, «In the Beginning was the Word: The Genesis of Biological Theory», *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* Vol. 6, n. 3, 1981; Donna Haraway, *Primate Visions* (New York: Routlege, 1989); Sandra Harding, Jean F. O'Barr, *Sex and Scientific Inquiry* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); Anne Faust-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories About Women and Men* (New York: Norton, 1979).

13 Очевидно, что Фуко в своей «Истории сексуальности» предлагает лишь один из множества возможных способов переосмысления понятия «пол» в современном евроцентристском контексте. Для более детального рассмотрения этого вопроса см. Thomas Laquer, Catherine Callagher, eds., *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the 19th Century* (Berkeley: University of California Press, 1987), впервые опубликован в качестве выпуска *Representations,* n. 14, Spring 1986.

14 См. мою статью: «Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault» в *Feminism as Critique* eds.; Seyla Benhabib, Drucilla Cornell (Basil Blackwell, dist. by University of Minnesota Press, 1987).

15 Simone de Beauvoir, *The Second Sex,* trans. By E. M. Parshley (New York: Vintage, 1973),

p. 301.

16 Ibid., p. 38.

17 См. мою статью «Sex and Gender in Beauvoir's *Second* Sex», *Yale French Studies, Simone de Beauvoir: Witness to a Century,* n. 72, Winter, 1986.

18 Обратите внимание на то, как в феноменологических теориях, например Сартра, Мерло-Понти и Бовуар, используется понятие «[телесное] воплощение». При рассмотрении вне своего теоретического контекста это понятие имеет склонность изображать «конкретное» тело как способ инкарнации и, следовательно, сохранять внешнее и дуалистическое отношение между означивающей нематериальностью и материальностью самого тела.

19 См. Luce Irigaray, *The Sex Which Is Not One,* trans. Catherine Porter with Carolyn Burke (Ithaka: Cornell University Press, 1985), впервые опубликована на французском как *Ce sexe qui n'en est pas un* (Paris: Editions de Minuit, 1977).

20 См. Joann Scott, «Gender as a Useful Category of Historical Analysis», в *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1988), p. 28–52, repr. from *American Historical Review*. Vol. 91, n. 5, 1986.

21 Beauvoir, *The Second Sex,* p. xxvi,

22 См. мою статью «Sex and Gender in Beauvoir's *The Second Sex*».

23 Нормативный идеал тела и как «ситуации», и как «инструмента» рассмотрен Бовуар в том, что касается гендера, и Францем Фаноном в том, что касается расы. Фанон строит свой анализ колонизации через обращение к телу как орудию свободы, где свобода, в картезианском смысле, приравнивается к способному испытывать сомнения сознанию: «О мое тело, сделай меня человеком, который вопрошает!» (Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* [New York: Grove Press, 1967], p. 323, впервые опубликован на французском под заглавием *Peau noir, mascques blancs* [Paris: Editions de Seuil, 1952]).

24 Радикальное онтологическое различение между сознанием и телом у Сартра является частью картезианского наследия в его философии. Существенно то, что именно картезианское различение имплицитно преодолевается Гегелем в «Феноменологии духа» в начале раздела «Господин-раб». Анализ мужского субъекта и женского Другого, проделанный Бовуар, очевидно, укоренен в гегелевской диалектике и новой трактовке этой диалектики Сартром в главе, посвященной садизму и мазохизму, в «Бытии и Ничто». Критически оценивающий саму возможность «синтеза» сознания и тела, Сартр возвращается к картезианской проблематике, которую Гегель стремился преодолеть. Бовуар настаивает на том, что тело может быть орудием и ситуацией свободы и что пол может быть поводом для образования гендера, который является не опредмечиванием, а модусом свободы. Поначалу таковым оказывается синтез тела и сознания, где сознание понимается как условие свободы. Однако остается под вопросом, требует ли этот синтез и сохраняет ли онтологическое различение между телом и сознанием, из которых он состоит, и по аналогии иерархию разума и тела, и мужского и женского.

25 См. Elizabeth V. Spelman, «Woman as Body: Ancient and Contemporary Views», *Feminist Studies*. Vol. 8, n. 1, Spring, 1982.

26 *еще раз* (и *во плоти*) (франц.)

27 Гайятри Спивак разрабатывает по существу именно этот вид бинарного толкования как колонизирующего акта маргинализации. В критике «самоочевидного наличия познающего над-исторического Я», которое присуще эпистемологическому империализму философского *cogito*, она обнаруживает политику в производстве знаний, которое создает и подвергает цензуре пограничные области, конституирующие посредством исключения условную интеллигибельность данного режима зна-

ний этого субъекта: «Я называю «политикой как таковой» запрет маргинальности, который заключен в производстве любого толкования. С этой точки зрения выбор особых бинарных оппозиций... более не является интеллектуальной стратегией. Это, в любом случае, – условие возможности централизации (которая усваивает оправдания) и соответственно маргинализации» (Gayatry Chakravorty Spivak, «Explanation and Culture: Marginalia», в *In Other Words: Essays in Cultural Politics* [New York, Routledge, 1987], p. 113).

28 См. возражения против «классифицирующих угнетений» у Cherrie Moraga, «La Guera», в *This Brige Called My Back: Writings of Radical Women of Color*, eds. Gloria Anzaaldua and Cherrie Moraga (New York: Kitcheen Table, Women of Color Press, 1982).

29 *женского письма* (франц.).

30 Для более полного уяснения нерепрезентативности женщин в фаллогоцентристском дискурсе см. Luce Irigaray, «Any Theory of the *Subject* Has Always Been Appropriated by the Masculine», в *Speculum of the Other Women,* trans. Gillian C. Gill (Ithaca: Cornell University Press, 1985). Иригарэй пересматривает этот аргумент при обсуждении проблемы «женского гендера» в ее *Sexes et parentes*.

31 Monique Wittig, «One is Not Born a Woman», *Feminist Issues.* Vol. 1, n. 2, Winter 1981, p. 53.

32 Понятие «Символического» будет рассматриваться во второй части этой книги. Под ним следует понимать идеальный и универсальный свод культурных законов, которые управляют подобием и означиванием, а также, в рамках психоаналитического структурализма, управляют производством половых различий. Основанное на представлении об идеализированном «отцовском законе», Символическое приобретает у Иригарэй значение доминирующего и господствующего дискурса фаллогоцентризма. Некоторые французские феминистки предлагают язык, альтернативный тому языку, в котором господствует Фаллос или отцовский закон, и таким образом критикуют Символическое. Кристева предлагает рассматривать «семиотическое» как специфически женское измерение языка, обе – Иригарэй и Элен Сиксу (Helene Cixous) ассоциируются с *женской литературой*. Однако Виттиг всегда возражала против этого, утверждая, что язык по своей структуре не является ни женоненавистническим, ни феминистским, а выступает как *инструмент*, который задействован для достижения политических целей. Убеждение Виттиг в существовании «познающего субъекта», предшествующего языку, определенно способствует пониманию ею языка скорее как инструмента, нежели как поля означиваний, которые предшествуют образованию субъекта и структурируют его.

33 Monique Wittig, «The Point of View: Universal or Particular?» *Feminist Issues*. Vol. 2, fall 1983, p. 64.

34 «Необходимо принять как частную, так и универсальную точку зрения, хотя бы в литературе», Monique Wittig, «The Trojan Horse», *Feminist Issues*. Vol. 3, n. 2, Fall 1983, p. 68.

35 Журнал *Questions Feministes*, выходящий на английском под заголовком *Feminist Issues,* в общем отстаивал «материалистическую» точку зрения, которая рассматривает практики, оформление и сконструированный статус языка в качестве «материальной основы» угнетения женщин. Виттиг была членом его издательского совета. Вместе с Моник Плаза (Monique Plaza) она выступала в защиту положения, согласно которому половые различия являются эссенциалистскими – выводят социальную роль женщин из их биологической фактичности и что они присоединяются к мнению о первичной означенности женских тел как материнских и, следовательно, придают идеологическую весомость господству репродуктивной сексуальности.

36 Michel Haar, «Nietzsche and Metaphysical Language», *The New Nietzsche: Contemporary*

Styles of Interpretation, ed. David Alloson (New York: Delta, 1977), p. 17–18.

37 Здесь и далее – в контексте обсуждения проблемы взаимосвязи грамматических структур языка и гендера – *gender mark, mark of gender* и т. п. переводятся как знак рода в отличие от gender как культурно конституированного пола (прим. пер.).

38 В оригинале Monique Wittig The Mark of Gender.

39 Monique Wittig, «The Mark of Gender», *Feminist Issues*. Vol. 5, n. 2, Fall 1985, p. 4.

40 Ibid., p. 3.

41 Песня Ареты, написанная Кэрол Кинг (Carol King), также оспаривает натурализацию гендера. Фраза «словно истинная женщина» показывает, что «естественность» достигается только благодаря метафоре или аналогии. Другими словами, «Ты заставляешь меня чувствовать, словно я метафора естественного», без «тебя» откроется какая-то неестественная основа этого. Обсуждение последующей судьбы этой фразы в контексте утверждения Симоны де Бовуар «женщиной не рождаются, а, скорее, становятся» см. в моей книге «Beauvoir's Philosophical Contribution», eds. Ann Garry and Marjorie Pearsall, *Women, Knowledge, and Reality* (Rowman and Allenheld, forthcoming).

42 Michel Foucault, ed., *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century Hermafrodite*, trans. Richard McDougall (New York: Colophon, 1980),в оригинале на французском *Herculine Barbin, dite Alexina B. Presente par Michel Foucault* (Paris: Gallimard, 1978). Во французской версии отсутствует введение, написанное Фуко к изданию английского перевода.

43 См. главу 2, раздел 2.

44 Foucault, ed., *Herculine Barbin,* p. x.

45 Robert Stoller, *Presentations of Gender* (New Haven: Yale University Press, 1985), p. 45.

46 Фридрих Ницше *К генеалогии морали* // Сочинения в 2 томах, т. 2, с. 431.

47 Wittig, «One is Not Born a Woman», p. 48. Виттиг приписывает изобретение понятий «метка гендера» и «воображаемый конструкт» естественных групп Колетт Гийомен (Colette Guillaumin), чья работа, посвященная признаку расы, легла в основу аналогичного анализа Виттиг, посвященного признаку гендера, в ее работе «Race et nature: Systeme des Margues, idee de group naturel et rapport sociaux», *Pluriel*. Vol. 11, 1977. «Миф женщины» является главой в книге Бовуар «*Второй пол*».

48 Monique Wittig, «Paradigm», в *Homosexualities and French Literature: Cultural Contexts/ Critical Texts*, eds. Elaine Marks and George Stambolian (Ithaca: Cornell University Press, 1979), p. 114.

49 Конечно, Виттиг не рассматривает синтаксис как то, что вырабатывает или производит патернально организованную систему подобий. Отрицание структурализма на этом уровне позволяет ей понимать язык как гендерно нейтральный. Работа Иригарэй (Irigaray) *Parler n'est jamais neutre* (Paris: Editions de Miniut, 1985) критикует именно ту гуманистическую позицию, характерную в данном вопросе для Виттиг, которая провозглашает политическую и гендерную нейтральность языка.

50 Monique Wittig, «The Point of View: Universal or Particular?», p. 63.

51 Monique Wittig, «The Straight Mind», *Feminist Issues*. Vol. 1, n. 1, Summer 1980, p. 108.

52 Monique Wittig, *The Lesbian Body*, trans. Peter Owen (New York: Avon, 1976), впервые опубликована на французском *Le corps lesbien* (Paris: Editions de Minuit, 1973).

53 Я благодарна Уэнди Оувен за эту фразу.

54 Конечно, Фрейд делал различие между «половым» и «генитальным», дав тем самым повод для разделения, которое Виттиг использует против него самого. В качестве примера см. «Развитие половой функции» в работе Фрейда «*Очерк теории психоанализа*».

55 Более доступный восприятию анализ точки зрения Лакана будет проделан во вто-

рой главе этой книги.

56 Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision* (London: Verso, 1987).

57 Jane Gallop, *Reading Lacan* (Ithaca: Cornell University Press, 1985); *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis* (Ithaca: Cornell University Press, 1982).

58 «Психоанализ отличается от социологических подходов к гендеру следующим: последние предполагают, что усвоение норм является основной предпосылкой, а отправным пунктом психоанализа является утверждение обратного. Бессознательное постоянно разоблачает «провал» идентичности». (Это является для меня основным теоретическим тупиком в рассуждениях Нэнси Чодороу.) (Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision,* p. 90).

59 Не удивительно, что единственное структуралистское понятие «Закон» явно резонирует с запрещающим законом Старого Завета. Таким образом, «Отцовский закон» подвергается критике со стороны пост-структуралистов в силу понятной причины – усвоения французами Ницше. Ницше предъявляет претензии иудео-христианской «морали рабов» за то, что ими был зачат закон как в его исключительной, так и в запрещающей форме. Воля к власти, с другой стороны, воплощает собой как продуктивные, так и разнообразные возможности закона, эффективно разоблачая понятие «Закон» в его исключительности как фиктивное и репрессивное понятие.

60 См. Gayle Rubin, «Thinking Sex: Notes for a radical Theory of the Politics of Sexuality» в *Pleasure and Danger*, ed. Carole S. Vance (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1984), p. 267–319. Также в *Pleasure and Danger*, см. Carole S. Vance, «Pleasure and Danger: Towards a Politics of Sexuality», p. 1–28; Alice Echols, «The Taming of the Id: Feminist Sexual Politics, 1968–83», p. 50–72: Amber Hollibaugh, «Desire for the Future: Radical Hope in Pleasure and Passion», p. 401–410. См. Amber Hollibaugh and Cherrie Moraga, «What We're Rolling Around in Bed with: Sexyal Silences in Feminism» and Alice Echols, «The New Feminism of Yin and Yang» в *Powers of Desire: The politics of Sexuality*, eds. Ann Snitow, Christine Stansell, Sharon Thompson (London: Virago, 1984); *Heresis*, vol. n. 12, 1981, the «sex» issue; Samois ed., *Coming to Power* (Beckerley: Samois, 1981); Dierdre English, Amber Hollibaugh, Gayle Rubin, «Talking Sex: A Conversation on Sexuality and feminism», *Socialist Review,* n. 58, July–August, 1981; Barbara T. Kerr, Mirtha N. Quintanales, «The Complexity of Desire: Conversation on Sexuality and Difference», *Conditions*, #8; Vol. 3, n. 2, 1982, p. 52–71.

61 Возможно, самый противоречивый тезис Иригарэй состоит в том, что строение наружных женских половых органов в форме «двух соприкасающихся губ» конституирует неунитарное и автоэротическое удовольствие, присущее женщинам и предшествующее «разделению» надвое посредством лишающего желания акта проникновения пениса. См. Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*. Вместе с Моник Плаза (Monique Plaza) и Кристин Дельфи (Cristine Delphy) Виттиг доказывает, что приписывание Иригарэй ценности этой анатомической особенности само по себе является некритическим копированием воспроизводящего дискурса, который маркирует и дробит женское тело на искусственные «части», такие, как «влагалище», «клитор» и «вульва». На лекции в Vassar College Виттиг был задан вопрос, имеет ли она влагалище, и она ответила отрицательно.

62 Убедительные аргументы в пользу именно этой интерпретации можно найти в книге Diana J. Fuss, *Essentially Speaking* (New York: Routhledge, 1989).

63 *butch* (англ. сленг.) – женщина, характеризующаяся манерой поведения, одеждой и т. д., обычно ассоциирующимися с мужчинами, либо мужчина с ярко выраженными чертами внешности и поведения, характерными для лиц мужского пола.
femme (сленг.) – женщина, играющая женскую роль в лесбийских отношениях.

64 Если мы воспользуемся разграничением *пародии* и *пастиша*, которое ввел Фредрик

Джеймисон, то гомосексуальные идентичности могут быть наиболее отчетливо поняты как пастиш. В то время как пародия, говорит Джеймисон, испытывает некоторую симпатию к оригиналу, чьей копией она является, пастиш подвергает сомнению саму возможность «оригинала» или, в случае с гендером, разоблачает «оригинал» как неудавшуюся попытку «скопировать» фантасмагорический идеал, который невозможно адекватно воспроизвести. См. Frederic Jameson, «Postmodernism and Consumer Society», в *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, ed. Hal Foster (Port Townsend, WA: Bay Press, 1983).

65 Размножение путем новообразований (биол.), распространение, быстрое увеличение.

Перевод Е. Князевой выполнен по изданию:
Butler J. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (Chapter 1. *Subject of Sex/Gender/Desire*). London & New York: Routledge, 1990, p. 1–34.

Т*ереза де* **Лауретис**

– известна своими работами не только по феминистской проблематике, но также в области кинотеории и семиотики. В Италии Терезу де Лауретис знают прежде всего в семиотических кругах. Эссе, включенное в настоящее издание, было опубликовано в сборнике «американских» очерков Терезы де Лауретис, объединявшем различные по тематике тексты, которые, однако, имели отношение к заявленной в названии сборника теме «Технологии гендера». Концепция книги определяется тезисом о том, что «гендер – не простая производная от анатомобиологического пола, но социальная конструкция, репрезентация или скорее составной эффект дискурсивных и визуальных репрезентаций», которые вслед за Мишелем Фуко Тереза де Лауретис рассматривает как порождение различных социальных институтов: семьи, образовательных учреждений, масс-медиа, медицины, права, но также – языка, искусства, науки*. Про-

Риторика насилия.
Рассмотрение репрезентации и гендера

> Боюсь, что состарившиеся женщины в сокровеннейшем тайнике своего сердца скептичнее всех мужчин: они верят в поверхностность бытия как в его сущность, и всякая добродетель и глубина для них лишь покров этой «истины», весьма желательный покров некоего pudendum, — стало быть, вопрос приличия и стыда, не более![1]
>
> *Фридрих Ницше* «Веселая наука»

> Даже самая здоровая женщина следует зигзагообразным курсом между половой и личной жизнью, проявляя себя то как личность, то как женщина.
>
> *Лу Андреас-Саломе* «К психологии женщин»

Скептицизм женщины, говорит Ницше, проистекает из пренебрежения истиной. Истина женщины не касается. Поэтому парадоксально то, что женщина становится символом Истины, — той, что постоянно ускользает от человека и завоевывается им, той, которая завлекает и сопротивляется, дразнит и соблазняет, и не

* См.: Т. де Лауретис «Американский Фред» // *Гендерные исследования*. Харьков, 1998, № 1, с. 136–137.

цесс конструирования гендера не завершен и не может быть завершен в принципе – его осмысление в дискурсивных практиках феминизма, философии, деконструктивизма, семиотики, психоанализа, в художественных практиках современного кинематографа или концептуального искусства одновременно является способом его переопределения и реконструирования.

В данной работе Тереза де Лауретис, согласно ее же формулировке, высказывает «свои соображения относительно семиотического производства гендера в пространстве между риторикой насилия и насилием риторики». При этом, с одной стороны, она опирается на вполне актуальную – особенно здесь и сейчас – проблему насилия в семье, иллюстрируемую конкретными данными и подтверждаемую научными исследованиями, а с другой – проблематизирует сам термин «насилие»: тем самым мы обнаруживаем, как теоретический и политический феминизм могут быть совмещены в одной перспективе.

Не секрет, что о насилии в семье заговорили сравнительно недавно, но это не значит, что насилия как такового до сих пор в семье не наблюдалось. Это всего лишь свидетельствует о том, что осмысление и обозначение данного феномена произошло совсем недавно. В связи с этим в полный рост встает проблема семиотического измерения социальной действительности: каким образом нечто, что мы воспринимаем как вполне «естественное», может иметь свою историю; как это «нечто» формулируется, конструируется и тем самым конституируется в реальности. Только через репрезентацию «нечто» может обрести статус онтологического феномена. Так случилось и с «насилием»: до языка и вне языка его словно не существовало. Поскольку «насилие» конституируется репрезентацией, постольку риторика выступает здесь как фе-

---

может быть схвачена. Этот скептицизм, эта истина неистинного есть проявление «положительной женщины», которую Ницше любил и с которой, по мнению Деррида, он себя идентифицировал. Это – философская позиция, которую занимает сам Ницше и откуда он вещает; позиция, суть которой Деррида определяет в терминах риторики как положение «между «загадкой этого решения» и «решением этой загадки» (Деррида, 1976b: 51)[2]. Точка зрения Ницше постоянно перемещается внутри дискурса (философии) и является риторической функцией, конструктом, который – назовем его *дифферанс*, или «сдвиг», «негативность», «внутреннее исключение», или «маргинальность», – стал основной риторической фигурой современной философской рефлексии. Как бы там ни было, высказываясь с этой позиции, позиции женщины, Ницше не приходится «фокусничать» и выступать «то в роли мужчины, то в роли женщины», как поступала, по общему признанию, его современница и в какое-то время друг Лу Андреас-Саломе[3]. Разница между ними, говоря прямо, состоит не в *дифферанс*, а в гендере.

Если Ницше и Деррида могут занять место женщины и говорить с этой позиции, то это происходит потому, что оно свободно и, что важнее, не может стать объектом притязания женщин. Забегая вперед, я хотела бы указать на то, что, в то время как

номен, имеющий субстанциальную значимость. Поэтому само понятие ‘риторика насилия’, принятое за отправную точку, предполагает, что «некоторый порядок языка, определенный тип дискурсивной репрезентации задействован не только в понятии «насилие», но также и в социальных практиках насилия».

Тереза де Лауретис начинает свой анализ с тех терминов, в которых определяется обычно насилие. Наиболее общеупотребительным его значением является «нарушение общественного порядка». Парадоксально, что смысл понятия «общественный порядок» обычно не расшифровывается – это принимается за нечто само собой разумеющееся. Но от дефиниций зависит то, что будет квалифицировано правовыми институтами и прессой как насилие (в семье). Дискурс отражает сложную игру властных стратегий, стремящихся утвердить не общественный порядок вообще, а вполне определенный его тип.

Далее, с точки зрения риторических формулировок закона, тяготеющих к «снятию», нейтрализации гендерных конфликтов посредством языка, оба супруга в семье имеют как будто бы равную возможность применить силу в отношении своего партнера – отсюда выражения типа «жестокое обращение с супругом(ой)» или «супружеское насилие», тогда как данные исследований показывают, что «жестокое обращение» имеет вполне конкретную векторную направленность – со стороны супруга. И здесь риторика очевидным образом затемняет существо вопроса.

Наибольший интерес в теоретическом плане имеет критика, которую Тереза де Лауретис адресует Мишелю Фуко: без его исследований данное эссе, а также многие другие феминистские тексты, возможно, так и не увидели бы свет. Именно Фуко легитимировал саму постановку вопроса о том, как

женский вопрос для мужчин-философов является вопросом стиля (дискурса, языка, письма — философии), для Саломе, так же как и для подавляющей части современной феминистской теории, он является вопросом о гендере — социальном формировании «женщины» и «мужчины» и семиотическом производстве субъективности. А поскольку и стиль, и гендер во многом связаны с риторикой, последняя (в том смысле, в котором я использую это слово и который постараюсь выразить как можно отчетливей) также во многом связана с историей, практиками и взаимным наложением значения и опыта; другими словами, с взаимно конститутивными эффектами семиозиса — тем, что Пирс назвал «внешним миром» социальной реальности и «внутренним миром» субъективности.

Учитывая все это, позвольте мне взять на себя роль ницшевской «старухи» и высказать свои соображения относительно семиотического производства гендера в пространстве между риторикой насилия и насилием риторики.

Само понятие «риторика насилия», принятое здесь за отправную точку, предполагает, что некоторый порядок языка, определенный тип дискурсивной репрезентации задействован не только в понятии «насилие», но также и в социальных практиках насилия. Таким образом, с самого начала формулируется

дискурсивные практики связаны с социальными институтами и отношениями, но он же в своей «Истории сексуальности» предложил квалифицировать изнасилование как акт агрессии, сопоставимый с любым другим видом насилия. Тем самым гетеросексуальность как один из компонентов этого вида насилия оттесняется им на второй план. На недопустимость такой подстановки терминов обращает внимание Тереза де Лауретис, ибо это на деле означало бы не только статистическое учащение случаев агрессии, но и фактическую легитимацию сексуального угнетения женщин. «Освободить «тела и удовольствия» от правового контроля государства и от отношений власти, осуществляемых посредством техник секса, – значит утвердить и увековечить существующие социальные отношения, которые предоставляют мужчинам право господства над женскими телами».

Тереза де Лауретис анализирует и другие претензии, предъявляемые феминистскими теоретиками Мишелю Фуко, и свою критику она основывает на семиотическом анализе, обращаясь к концепции Чарлза Сондерса Пирса – известного американского философа и семиотика. В конечном счете американскую исследовательницу интересует вопрос о том, каким образом «риторика насилия» столь «гармонично» срослась с научным дискурсом (мужским дискурсом par excellence), что фактически эта риторика продолжает порождать насилие даже тогда, когда дискурс представляет себя в качестве «гуманного, благосклонного и исполненного благих намерений».

(семиотическое) отношение, связывающее социальные и дискурсивные практики. Но как только это отношение введено, с того момента как допущена связь между насилием и риторикой, эти термины начинают скользить относительно друг друга и вскоре их связь оказывается обратимой. Не представляет труда незаметно перейти от введенного Фуко понятия *риторика насилия* (порядок языка, который конституирует насилие, называет таковым одни типы поведения и события и игнорирует другие, тем самым конструируя объекты и субъекты насилия, а следовательно, и насилие как социальный факт) к понятию языка, который сам производит насилие. Но если насилие присутствует в языке до и даже безотносительно к своим конкретным проявлениям в мире, в таком случае существует также и насилие риторики, которое Деррида назвал «насилием буквы» (Деррида, 1976: 101–140).

Я осмелюсь утверждать, что обе точки зрения на отношения между риторикой и насилием содержат в себе и действительно зависят от специфической репрезентации половых признаков независимо от того, принимают ли они во внимание «факт» гендера или, как Деррида, отрицают его существование; далее, репрезентация насилия неразрывно связана с понятием гендера, даже в том случае, когда последний явно «деконструируется» или,

выражаясь более точно, разоблачается как «идеология». Иначе говоря, я утверждаю, что насилие рождается в репрезентации.

Ген(д)ерированное[4] насилие

Свой обзор современных исследований проблемы насилия в семье Вини Брайнс и Линда Гордон начинают следующими словами: «Всего несколько десятилетий назад выражение «насилие в семье» не имело бы никакого значения: жестокое обращение с детьми, избиение жен и инцест могли быть распознаны, но не признавались в качестве серьезных социальных проблем» (Bryans, Gordon, 1983: 490). В частности, в то время как жестокое обращение с детьми было «открыто» уже в 1870-е годы, но впоследствии отошло в тень, исследования социальными науками проблемы избиения жен (чаще именуемой «жестоким обращением с супругом(ой)» или «супружеским насилием») появились совсем недавно; также и инцест, несмотря на то что он долгое время квалифицировался как преступление, считался редким явлением, во всяком случае, явлением, не имеющим никакого отношения к насилию (в семье). Другими словами, представление о насилии, институционально присущем или вовсе институциализированном в семье, не существовало до тех пор, пока не появилось понятие «насилие в семье».

Очевидно, что Брайнс и Гордон, социолог и историк, отдают себе отчет в существовании семиотического, дискурсивного измерения социального. Потому они не устают доказывать, что если подавляющему большинству научных исследований недостает понимания насилия в семье как социальной проблемы, то причина заключается в том, что за исключением феминистски ориентированных писателей, практикующих специалистов и немногих исследователей-эмпириков мужского пола, исследования в этой области более всего страдают от собственного понятийного аппарата, особенно в анализе таких понятий, как *семья, власть* и *гендер*. Так как насилие в кругу близких родственников, настаивают Брайнс и Гордон, должно рассматриваться в более широком контексте властных отношений в обществе, гендер в этой ситуации оказывается, бесспорно, ключевой проблемой семьи. Остается лишь добавить, что гендер в той же мере конституирует семью, в какой он, в свою очередь, конструируется и воспроизводится ею. Более того, продолжают Брайнс и Гордон, такие социальные институты, как медицина и другие «вспомогательные профессии» (например, полиция и судейская корпорация), участвуют в «социальном конструировании феномена избиения» или, по крайней мере, не противодействуют этому. Например,

работа (Старк, Флиткрафт и Фрэзер, 1979), посвященная изучению обращения с ранеными или пострадавшими женщинами в отделениях реанимации городских госпиталей (выясняется, что случаи, в которых раны являются следствием избиения в семье, игнорируются), показывает, каким образом институт медицины «ввергает женщин, обратившихся за помощью, обратно в ситуации и отношения, при которых они оказываются жертвами насилия. Это демонстрирует систему, которая превращает женщин, которые были (однажды) избиты, в постоянно избиваемых» (Bryans, Gordon, 1983: 519).

Поразительно сходство этой критической позиции со взглядами Мишеля Фуко, социального историка, хотя прямые отсылки к его работам (среди которых особенно уместным было бы обращение к «Надзирать и наказывать» и «Истории сексуальности») и отсутствуют. Но сходство делает еще более очевидным и даже более поразительным различие этих двух точек зрения; различие, коренящееся опять-таки в гендере — не в понятии гендера, которое является стержневым для рассуждений Брайнс и Гордон и которое во многом нерелевантно идеям Фуко, но, осмелюсь утверждать, в гендерной принадлежности авторов. Так как именно феминизм, историческая практика женского движения и дискурсы, порожденные ими — коллективное высказывание, конфронтация и переосмысление женского опыта сексуальности, — питают эпистемологическую позицию Брайнс и Гордон. Авторы опровергают мысль о том, что все насилие происходит из одного источника, обнаруживают ли его в индивиде («девиантное поведение») или же в абстрактном трансисторическом понятии общества («нездоровое общество»). Равным образом они противятся господствующей репрезентации насилия как «нарушения общественного порядка», взамен предлагая считать насилие знаком «борьбы власти за *утверждение* определенного типа социального порядка» (1983: 511). Именно вопрос о том, какой тип общественного порядка должен утверждаться или ниспровергаться, находится в центре внимания дискурса, направленного на феномен насилия в семье. И он также оказывается точкой расхождения Брайнс и Гордон с Фуко.

С их точки зрения, часто комбинируемые внутрисемейные и гендерно-нейтральные методологические воззрения на инцест мотивированы желанием оправдать реальность, слишком неудобную или угрожающую для не-феминистов. (Вопреки существующему в статистике согласию относительно того, что в случаях инцеста, а также сексуального насилия 92 % жертв принадлежат к женскому полу и 97 % нападающих составляют мужчины, «по-

казательно, что вплоть до недавнего времени клинические исследования игнорировали эту черту инцеста, предполагая, что, например, инцест матери с сыном так же распространен, как и инцест отца с дочерью» [1983: 523].) Подобные исследования не только затушевывают фактическую историю насилия над женщинами, но, пренебрегая феминистской критикой патриархального уклада, также отвлекают внимание исследования насилия в семье от контекста социэтального и мужского господства. Следуя размышлениям Брайнс и Гордон, можно увидеть, что именно риторическая функция гендерно-нейтральных выражений, таких, как «жестокое обращение с супругом(ой)» или «супружеское насилие», которые предполагают возможность того, что оба супруга равным образом могут избивать друг друга, тонко намекает на совсем не фанатическую приверженность пишущего или говорящего позиции научной и моральной нейтральности. Другими словами, даже если подобные исследования хотели бы остаться не запятнанными идеологией или риторикой насилия, они не могут избежать этого и на самом деле намеренно включаются в насилие риторики.

Фуко, со своей стороны, прекрасно осознает этот парадокс. Социальное, в его представлении, является полем сил, перекрестком практик и дискурсов, предполагающих отношения власти. Поэтому индивиды, группы или классы занимают нестабильные позиции, практикуя одновременно власть и сопротивление ей во взаимодействии не равноправных, а подвижных, изменчивых отношений, так как властные связи могут существовать «лишь как функция множественности точек сопротивления. Эти точки присутствуют повсюду в сети власти» (Фуко, 1980: 94)[5]. Таким образом, и власть, и сопротивление ей совместно действуют в «стратегическом поле», которое конституирует социальное, и скорее пересекают или распространяются поверх институтов, общественных слоев и индивидуальных целостностей, нежели являются внутренне присущими или принадлежащими к ним. Однако именно власть, а не противостояние или негативность является позитивным условием знания. Далекая от того чтобы быть органом репрезентации, власть представляет собой продуктивную силу, которая проникает в тело социума в виде сети дискурсов и одновременно производит формы знания и формы субъективности или то, что мы называем субъектами общества. На этом этапе можно представить, что риторика власти и власть риторики являют собой одно и то же. Действительно, Фуко пишет:

> «я охотно признаю, что проект этой истории сексуальности, или, скорее, этой серии исследований, касающихся историчес-

ких отношений власти и дискурса о сексе, содержит своего рода круг — в том смысле, что речь тут идет о двух попытках, которые отсылают друг к другу. Попытаемся избавиться от юридического и негативного представления о власти, откажемся мыслить ее в терминах закона, запрета, свободы и суверенитета: как же тогда анализировать то, что произошло в недавней истории в связи с одной вещью, одной из самых, казалось бы, запретных в нашей жизни и в нашем теле, — как проанализировать то, что произошло с сексом? Если не через запрет и заграждение, то каким образом подступается к нему власть?» (1980: 90).

Ответ Фуко вводит понятие «технологии» секса, ряда «техник максимализации жизни» (1980: 123), которые быстро развивались буржуазией с конца восемнадцатого столетия, обеспечивая ее выживание и длительное господство как класса. Эти техники включали в себя разработку дискурсов (классификаций, предписаний, оценок и т. д.), направленных на четыре привилегированные «фигуры» или объекта знаний: сексуализацию детского и женского тела, контроль рождаемости и психиатризацию девиантного сексуального поведения как извращения. Такие дискурсы, которые обрели реальность при посредстве педагогики, медицины, демографии и экономики, были основаны или опирались на поддержку институтов государства и фокусировались на семье, служили для распространения и «насаждения» упомянутых «фигур» и типов знания среди индивидов, семей и институтов. Такая техника «сделала секс не только мирской заботой, но также и заботой государства; точнее, секс стал причиной, которая требовала, чтобы социальное тело как целое и виртуальным образом все его члены поместили себя под надзор» (1980: 116).

Таким образом, сексуальность оказалась не свойством тел или чем-то исконно присущим человеческим существам, а продуктом описанной выше технологии. То, что мы называем сексуальностью, утверждает Фуко, представляет собой «совокупность эффектов, производимых в телах, форм поведения и общественных отношений» посредством развертывания «комплексной политической технологии» (1980: 127), то есть посредством развертывания сексуальности. Фактически анализ, каким бы привлекательным или соответствующим поставленной проблеме он ни казался, замыкается на себе. Сексуальность производится дискурсивным образом (институционально) властью, и власть производится институционально (дискурсивно) при посредстве развертывания сексуальности. Такое представление, как и точка зрения Фуко на феномен социального, не оставляет ни одного

события или явления вне измерения *его* дискурсивной власти; ничто не ускользает от дискурса власти, ничто не оказывается сильнее объединяющей власти дискурса. Потому его вывод в лучшем случае парадоксален. «Мы не должны думать, что говоря «да» сексу, мы тем самым заявляем «нет» власти.... Отправной точкой контратаки на разворачивание сексуальности должны быть не секс-желание, а тела и удовольствия» (1980: 157), как если бы тела и удовольствия существовали независимо от дискурсивного порядка, языка или репрезентации. Но в таком случае они должны были бы существовать в пространстве, которое концепция Фуко располагает вне социального.

В одной из своих работ я высказала предположение о том, что несоответствие между концепцией Фуко и радикальной политикой (его вмешательство в систему государственных мер пресечения, в восстания в тюрьмах, в происходящее в психиатрических клиниках, в юридические скандалы и т. п.) можно рассматривать как, по всей вероятности, неизбежное для его времени противоречие: двойное направленное в противоположные стороны давление оказывалось на любого прогрессивного или радикального мыслителя, с одной стороны, позитивностью политического действия, а с другой — негативностью критической теории. Противоречие, для меня наиболее явно отразившееся в попытках разработки феминистской теории культуры, истории, репрезентации или субъективности. В силу того что феминизм в своих истоках, если можно так выразиться, возникает как коллективное осмысление практики, опыта, персонального как политического и политики субъективности, феминистская теория как таковая отсылает и сама постоянно возвращается к этим вопросам. Гнетущее противоречие по отношению к аформативному политическому действию («контратака») и теоретическому отрицанию патриархальной культуры и общественных отношений очевидно и неизбежно и, быть может, даже конститутивно для специфики феминистского мышления. В случае Фуко такое противоречие (если мое предположение верно) вызвало обвинения в «парадоксальном консерватизме»[6].

Например, его политическая позиция в отношении изнасилования в контексте реформ уголовного кодекса во Франции критиковалась французскими феминистками как подспудно более пагубная, нежели традиционная «натуралистическая» идеология. Выступая за декриминализацию (и десексуализацию) изнасилований, в коллективной монографии 1977 года «La folie encerclée» Фуко утверждал, что изнасилование должно рассматриваться наравне с другим актом насилия, то есть скорее как

акт агрессии, нежели как сексуальный акт. Сходной позиции придерживались также некоторые американские феминистки (например, Браунмиллер, 1975), хотя и с другими намерениями, связанными с юридическим значением изнасилований. За это они подверглись резкой критике со стороны американского феминизма: «Извлечение изнасилований из сферы «сексуального» и помещение их в сферу «имеющего отношение к насилию» дает возможность выступать против последних, не поднимая при этом вопроса о том, в какой степени установление гетеросексуальности определило силу как обычный элемент [(гетеро)сексуальных отношений]» (Маккиннон, 1979: 219). Предложение Фуко, в терминах его теоретического анализа, может быть понято как попытка сопротивления «технологиям» секса посредством разрыва связи между сексуальностью и преступлением; попытка освободить сексуальное поведение от правового наказания и таким образом оградить область сексуального от вмешательств со стороны государства. Такая форма «локального сопротивления» в интересах осужденных за изнасилование или обвинявшихся в его совершении на практике может парадоксальным образом привести к увеличению и последующей легитимации *сексуального* угнетения женщин. Как утверждает Моник Плаза, это вопрос «наших издержек и их выгоды». Так чем же является изнасилование, если не сексуальной практикой, спрашивает она, если не актом *сексуального* насилия? В то время как не только женщина может быть изнасилована, «изнасилование сексуально по своей сути, в силу того, что оно основывается на факте социального различия между полами… Именно социальное различение полов скрыто присутствует в изнасиловании. Если мужчины насилуют женщин, то это происходит именно потому, что последние являются женщинами в социальном смысле»; и в случае, когда мужчину изнасиловали, он также изнасилован «словно женщина» (Plaza, 1980: 31).

Сказанное позволяет нам распутать скрытое в глубине умеренного предложения Фуко противоречие, которое не способен разрешить его анализ сексуальности: выступление против наказаний и притеснений за сексуальное поведение в нашем обществе равнозначно поддержке сексуального угнетения женщин, или, точнее, поддержке практик и институтов, которые порождают «женщину» в сексуальных отношениях, затем угнетение в отношениях между полами. (Это, конечно, совсем не означает, что угнетение не воспроизводится также в других отношениях.) Освободить «тела и удовольствия» от правового контроля государства и от отношений власти, осуществляемых посредством

техник секса, значит утвердить и увековечить существующие социальные отношения, которые предоставляют мужчинам право господства над женскими телами. Исключить изнасилования из сферы преступлений, — утверждает Плаза, до конца используя риторику насилия в своей политической конфронтации с Фуко, — означает «защищать права насильников... с позиции потенциального насильника, которому вы «подчинены» в силу его статуса мужчины» (1980: 33). В данном случае Плаза недвусмысленно указывает на проблему, коренящуюся в «модальности высказывания» Мишеля Фуко (определяемой у Фуко, 1972), то есть в его социосексуальной позиции мужчины или субъекта мужского пола, исходя из которой он говорит. Сексуальность не только в общем и традиционном плане, но также и в дискурсе Фуко конструируется не как гендерно определенная (имеющая мужскую и женскую формы), а просто как мужская. Даже тогда, когда сексуальность пребывает, как это часто бывает, *в* женском теле, она предстает как свойство или достояние мужчины. В свете общей «модальности высказывания» для всех дискурсов западной культуры (но не только для нее) понятие «принудительной сексуальности» Адриенн Рич (Adrienne Rich) приобретает сильный резонанс и продуктивность. И в этом смысле ее аргументы являются, как это представляется ей самой, не маргинальными, а более или менее центральными для феминизма (Rich, 1980).

Историческое явление гендера, тот факт, что он присутствует в социальной реальности, обретает конкретное существование в культурных формах и весомость в социальных отношениях, делает гендер политической проблемой, которой нельзя избежать или игнорировать по своему желанию, как хотелось бы многим, независимо от того, мужчины они или женщины. Поскольку мы соглашаемся с тем, что сексуальность социально конструируема и предопределена, мы не можем отрицать специфические характеристики гендера, которые представляют собой результат этого процесса; мы также не можем отрицать и то, что именно этот процесс в конечном счете ставит мужчин и женщин в антагонистические и асимметричные отношения. Интересы мужчин и женщин или, в описанном выше случае, насильников и их жертв совершенно противоположны друг другу в практиках социальной реальности и не могут быть риторически примирены. В этом состоит упущение радикальной политики и антигуманистической теории Фуко, которые должны были привлекать и в настоящее время привлекают феминисток как ценный вклад в критику идеологии (Мартин, 1982; Дуэйн, Мелленкэмп,

Уильямс, 1984). Таким образом, несмотря на то что, как мне представляется, работа Фуко проливает свет на механику власти в социальных отношениях, критическая значимость его работы ограничена равнодушием к тому, что после него мы могли бы назвать «технологией гендера» — к техникам и дискурсивным стратегиям, при помощи которых конструируется гендер и, следовательно, как я утверждаю, ген(д)ерируется насилие.

Но существует еще один вопрос, подлежащий рассмотрению. Сказать, (А) что представления о «насилии в семье» не существовало до того, как появилось это выражение, как говорилось ранее, не означает сказать, (Б) что насилие в семье не существовало до того, как «насилие в семье» стало частью дискурса социальных наук. Чрезвычайно сложное отношение, связывающее выражение, содержание и референт (или знак, значение и объект), которое делает (А) и (Б) не эквивалентными друг другу. Мне кажется, что из трех элементов — понятия, выражения и насилия — только два первых принадлежат дискурсивному порядку Фуко. Третий элемент так же, как «тела и удовольствия», располагается за пределами социального. Тогда для тех из нас, чьи тела и чьи удовольствия находятся там, где располагается и насилие (в том смысле, что мы не располагаем языком, позицией высказывания или аппаратами власти для их выражения), риск сказать «да» сексу-желанию и власти является относительно небольшим и равносилен выбору в безвыходном положении. И если мы хотим приблизить наши тела и удовольствия так, чтобы мы смогли увидеть, что они собой представляют, или, точнее, чтобы мы смогли представить их в другой перспективе, сконструировать их по другим стандартам измерения или понять их в других терминах анализа — в общем, если мы хотим попытаться узнать их, нам необходимо оставить Фуко и обратиться на некоторое время к Пирсу.

Для Пирса объекты обладают большим весом, чем для кого бы то ни было. Реальный физический мир и эмпирическая реальность являются более значимыми для человеческой деятельности в рамках семиозиса, как ее представил Чарльз Сондерс Пирс, чем для символической деятельности означивания, как она определена в теории языка Соссюра и переосмыслена французскими мыслителями. Настойчивое утверждение Соссюром произвольности, или немотивированности, языкового знака вынудило семиологию распространить категориальное различение между языком (*langue*, системой языка) и реальностью на все формы и процессы репрезентации и тем самым постулировать наличие сущностного разрыва между порядками символического и

реального. С этого времени не только рассмотрение референта становится неуместным — или даже невозможным — для исследования процессов означивания, но и различие статусов означающего и означаемого оказывается под вопросом. Означаемое рассматривается либо как недоступное, отграниченное от означающего «преградой» вытеснения (Лакан, 1966: 497), либо как равно вовлеченное в «игру различий», которая создает систему означающих и область означивания (Деррида, 1976: 7). Работа знака, иными словами, не имеет никакого референта и никакой опоры в реальном. Для Пирса, напротив, «внешний мир» присутствует в семиозисе с обеих сторон процесса означивания: во-первых, посредством объекта, точнее, «динамического объекта» и, во-вторых, посредством окончательной интерпретанты. Это усложняет картину, в которой означающее непосредственным образом соответствовало бы означаемому (Соссюр) или просто отсылало бы к другому означающему (Лакан, Деррида). Приведем знаменитое определение:

> Знак или репрезентамен есть нечто, что замещает для кого-либо что-либо в некотором отношении или качестве. Он обращается к кому-либо, то есть создает в уме этого человека эквивалентный или, возможно, более развернутый знак. Знак замещает нечто, свой объект. Он замещает объект не во всех отношениях, но относительно того типа идеи, которую я когда-то назвал основанием репрезентации (Пирс, 2.228).

Как замечает Умберто Эко в своем блестящем эссе «Пирс и семиотические основания открытости» (1979: 175—199), понятия значения, основания и интерпретанты в некоторой степени принадлежат к области означаемого, в то время как понятия интерпретанты и основания также в некоторой степени относятся и к области референта (объекта). Более того, Пирс проводит различение между динамическим объектом и непосредственным объектом, и именно понятие основания подкрепляет это различие. Динамический объект является внешним по отношению к знаку: это то, чему «некоторым способом удается определять знак для своей репрезентации» (4.536). Непосредственный объект, напротив, является внутренним: это «идея» или «психический образ», «объект как знак сам по себе репрезентирует его» (4.536).

Основываясь на анализе понятия «основания» (своего рода контекста знака, который делает значимыми определенные свойства или стороны объекта и, таким образом, является составной частью значения), Эко утверждает, что у Пирса не только знак возникает как текстуальная матрица, но и объект также «не обязательно представляет собой вещь или состояние мира, но явля-

ется правилом, законом, предписанием: он возникает как операциональное описание круга возможного опыта» (1979: 181).

> Знаки напрямую связаны с динамическими объектами только в той степени, в которой объекты определяют формирование знака; с другой стороны, знаки только «знают» о непосредственных объектах, то есть значениях. Существует различие между объектом, чьим знаком является данный знак, и объектом знака: первый есть динамический объект, состояние внешнего мира; последний — семиотическая конструкция (Эко, 1979: 193).

Отношение непосредственных объектов к репрезентации устанавливается интерпретантой, которая в свою очередь является другим, «возможно, более развернутым знаком». Таким образом, в процессе неограниченного семиозиса связь «знак—объект—значение» предстает в виде серий происходящих без ограничений медиаций между «внешним миром» и «внутренними», или психическими, образами. Ключевым понятием, принципом, который поддерживает эти серии медиаций, является, конечно, интерпретанта.

В трактовке Пирса «проблема того, что представляет собой «значение» мыслимого понятия, может быть разрешена путем изучения интерпретант или собственных эффектов означивания знаков» (5.475). В связи с этим он описывает три общих класса интерпретант.

(1) «Первым собственным эффектом означивания знака является *чувство*, им производимое». Это — эмоциональная интерпретанта. Хотя его «истинное основание» временами недостаточно, он часто является единственным эффектом, производимым знаком, таким, например, как воспроизведение музыкального отрывка.

(2) Если производится следующий эффект означивания, то это происходит «посредством медиации эмоциональной интерпретанты»; и этот второй тип эффекта значения Пирс называет *энергетической* интерпретантой, так как последний предполагает «усилие», которое может быть мускульным напряжением, но обычно оказывается психическим «усилием над внутренним миром».

(3) Третий и последний тип эффектов означивания, который может производиться знаком посредством медиации двух предыдущих, является «изменением привычки»: «модификация предрасположенности человека к действию, происходящая в результате предыдущего опыта или в результате предыдущих напряжений». Это «окончательная» интерпретанта знака, эффект зна-

чения, в котором процесс семиозиса в рассматриваемом случае завершается. «Реальное и живое логическое завершение являет собой *привычку*», утверждает Пирс, и определяет третий тип эффекта означивания как *логическая* интерпретанта. Но тотчас же вводит ограничение, отличающее эту логическую интерпретанту от понятия или «мыслимого» знака:

> Понятие, являющееся логической интерпретантой, является таковым не до конца. Оно граничит с вербальным определением по своей сущности и подчиняется привычке таким же образом, как словесное определение подчиняется реальному определению. Намеренно сформированная, само-осознающая привычка — само-осознающая в силу того, что она сформирована при помощи анализа проявлений, которые взлелеяли ее, — является живым определением, подлинной и окончательной логической интерпретантой.

Окончательная интерпретанта в таком случае не является «логической» в том смысле, в котором силлогизм представляет собой логическую фигуру, или в том смысле, что он является результатом «мысленной» операции, такой, например, как дедуктивная аргументация. Она является логической в том смысле, что она выступает как «само-анализирующая», или, другими словами, в том, что она придает смысл эмоциональному/психическому усилию, которое предшествует ей, обеспечивая понятийную репрезентацию этого усилия. Такая репрезентация подразумевается в понятии привычки как «предрасположенности к действию» и в солидарности привычки и убеждения (5.538).

Трактовка окончательной интерпретанты Пирсом очерчивает иной путь или способ возвращения от семиозиса к реальности. Для Эко это значит восполнение «недостающего звена» между означиванием и конкретным действием. Окончательная интерпретанта, указывает он, — это не платоническая сущность или трансцендентальный закон означивания, а результат, так же как и правило: «Понять знак как правило посредством серии его интерпретант означает приобрести привычку действовать в соответствии с предписаниями, данными знаком... Действие представляет собой место, в котором *haecceitas*[7] завершают игру семиозиса» (1979: 194—195). Но мы должны двигаться далее в нашем прочтении Пирса и таким образом ступить на территорию, куда Эко не отваживается ступать, — территорию субъективности.

Когда Пирс говорит о привычке как о результате процесса, который включает в себя эмоции, мускульное и психическое напряжение и определенного рода понятийную репрезентацию («окончательная логическая интерпретанта»), он рассматривает

индивидуальности в качестве субъектов такого процесса. Если модификация сознания, привычка или изменение привычки в действительности являются эффектом значения, «реальным и живым» завершением любого простого процесса семиозиса, тогда то, в чем «игра семиозиса» находит свое завершение, вновь и вновь оказывается не «конкретным действием», как это представляется Эко, а личностным (субъективным) расположением, готовностью (к действию), рядом ожиданий, так как цепь значения приостанавливается, хотя и временно, оседая в ком-либо, в чьем-либо теле, в конкретном субъекте[8]. Таким образом, поскольку мы используем знаки или производим интерпретанты, их эффекты означивания должны проходить через каждого из нас, через каждое тело и каждое сознание, прежде чем они смогут оказать какое-либо влияние на мир или совершить какое-либо действие по отношению к нему. В этом случае индивидуальная привычка как семиотическое производство является и результатом, и условием производства обществом значения.

Очевидно, что такое прочтение Пирса указывает на возможность разработки семиотики как теории культуры, которая опирается на исторического, материалистического и *гендерно определенного* субъекта. Такой проект не может быть осуществлен в этой книге. Для продолжения настоящей дискуссии мне хотелось бы подчеркнуть факт определенной значимости объекта в семиозисе, сверхдетерминации[9] в производстве знака реальностью и, следовательно, то, что опыт (привычка), каким бы непризнанным или ложно истолкованным он ни был, неотделим от значения, и поэтому практики — события и поведение, имеющие место в социальных образованиях, — играют в конституировании субъективности не меньшую роль, чем язык. В этом смысле насилие также не просто находится «в» языке или «в» репрезентации, но оно таким образом порождается.

Насилие и репрезентация

Если рассматривать разнообразные проявления насилия в самом общем плане, то может показаться, что существуют два вида насилия: мужское и женское. Я не хочу сказать, что «жертвами» этих разновидностей насилия являются мужчины и женщины, скорее, объект, над которым или по отношению к которому содеяно насилие, определяет значение совершенного действия, и этот объект воспринимается как существо женского или мужского рода. Самым простым примером первого является «природа», в том смысле, в котором мы говорим «насилие над природой» и которое одновременно определяет природу как объект женского

рода и насилие как жестокость по отношению к другому объекту женского рода (независимо от того, будет ли объект насилия женщиной, мужчиной или неодушевленным существом). Рассуждая о специфической риторике насилия, пронизывающей дискурс ученых, который описывает их столкновение с неизвестным, Эвелин Фокс Келлер находит периодически повторяющиеся мотивы завоевания, господства и агрессии, отражающие «изначально сопериическое отношение к объекту исследований»:

> «Проблемы для многих ученых представляют собой явления, которые должны быть «атакованы», «преодолены» или «побеждены». В случае, если более мягкие подходы терпят поражение, они обращаются к «грубой силе», «удару и натиску». В попытках «завладеть» природой, «покорить ее твердыни и замки» наука зачастую выглядит подобием поля сражения. Иногда эти образы заостряются до предела, превосходя силой даже конвенциональные символы войны. Обратите внимание, например, на слова, которыми ученый описывает свою деятельность: «Мне доставляло удовольствие следовать путями чужого разума через эти подробные, докучливые исследования для того, чтобы увидеть, как безжалостный наблюдатель сумел схватить Природу и сдавливал ее до тех пор, пока пот не выступил на ее теле и ее сфинктеры не расслабились» (Келлер, 1983: 20).

«Гендеризация науки», как определила Келлер, отождествление научного мышления с мужским началом и предметной сферы объекта науки с женским является всеобъемлющей метафорой в научном дискурсе, начиная с предписания «целомудренного и законного брака между Разумом и Природой» Бэкона до выбранного Бором в качестве герба символа «Инь-Ян» (Келлер, 1978: 431—432). Все это — принудительные репрезентации, чье влияние на идеологию и практику науки, а также на субъективность конкретных ученых тем более значимо, что репрезентация принимается за миф; а именно в то время как гендеризация науки допускается и поощряется в области общих знаний, ей отказано в доступе в область формального знания (Келлер, 1978: 410). Таково положение не только в «строгих» науках, но также зачастую и в «нестрогих» дисциплинах и даже, по иронии судьбы, в исследованиях мифа.

Другой вид насилия, названный Рене Жираром в работе «Насилие и Божественное» «насильственной взаимностью», представляет собой проявления «соперничества» между братьями или между отцом и сыном, которые сдерживаются институтами родства, ритуалом и другими формами миметического насилия (на

ум приходят война и спорт). Отличительной чертой здесь является «взаимность» и потому косвенное уравнивание двух участников обмена насильственными действиями — «субъекта» и «объекта» соперничества; и, как следствие, мужское начало в этом случае приписывается объекту. В то время как субъект насилия является по определению субъектом мужского рода, «мужчина» по определению является субъектом культуры и любого социального действия»[10].

В мифическом тексте, например, в соответствии с типологией сюжетов, предложенной Лотманом, существует только два персонажа: герой и препятствие, или граница. Первый выступает субъектом, который продвигается в пространстве сюжета, устанавливая различия и нормы. Второй же представляет собой не что иное, как функцию этого пространства, метку границы и потому является неодушевленным даже в том случае, когда он антропоморфизирован.

Персонажи могут быть разделены на тех, которые подвижны и располагают свободой относительно сюжетного пространства, тех, кто может изменять свое место в структуре вымышленного мира и пересекать границу, являющуюся основной топологической характеристикой этого пространства, и неподвижных, которые представляют, по сути дела, функцию этого пространства. Рассматриваемая типологически исходная ситуация состоит в том, что некоторое сюжетное пространство разделено некоторой (одной) границей на внутреннее и внешнее, и только один герой имеет возможность пересечь эту границу… Ввиду того что закрытое пространство может рассматриваться как «пещера», «могила», «дом», «женщина» (и соответственно наделяться характеристиками темноты, тепла, влажности), вхождение в него может интерпретироваться на разных уровнях как «смерть», «зачатие», «возвращение домой» и так далее; более того, все эти действия осмысляются как взаимно идентичные (Лотман, 1979: 167—168).

В таком случае герой мифической истории должен быть мужского рода независимо от рода персонажа, так как препятствие, в чем бы оно ни воплощалось (в сфинксе или драконе, колдунье или злодее), в морфологическом плане всегда женского рода и на самом деле выполняет функцию лона, земли, пространства его движения. В тот момент, когда он пересекает границу и «проникает» в иное пространство, вымышленный субъект конституируется в качестве человека и мужчины: он предстает активным принципом культуры, учредителем индивидуальности, созидателем различий. Женщина же выступает как то, что не подвластно трансформации, жизни или смерти: она (оно) явля-

ется элементом пространства сюжета, топосом, противодействием, формой и материей.

Схожее закрепление гендера в визуальной форме мужской и женской позиций представлено нарративным кино. Женщина, зафиксированная в положении иконы, зрелища или образа, выставленного напоказ, испытывает на себе взгляд как зрителя, так и мужского персонажа(ей). Именно последний управляет одновременно и действием, и ландшафтом и занимает позицию субъекта видения, которую ретранслирует зрителю. Как показывает в анализе комплексных отношений нарратива и визуального удовольствия Лаура Малви, «садизм нуждается в истории» (1975: 14). Комплекс Эдипа стал парадигмой человеческой жизни и заблуждения, темпоральности наррации и структуры драмы. Можно задаться вопросом: произошло ли это благодаря таланту Софокла или широкому влиянию теории развития психики Фрейда на нашу культуру? Или же лучшие истории, и в первую очередь история Эдипа, вводят насилие (и в том числе насилие в семье) в репрезентацию гендера.

Я обращусь к двум знаменитым критическим текстам, которые служат примером двух дискурсивных стратегий конструирования гендера и двух различных риторических форм насилия. Примером первой стратегии станет трактовка Леви-Строссом в его работе «Эффективность символов» колдовства племени Куна, совершаемого для облегчения тяжелых родов, — трактовка, которая подтолкнула Леви-Стросса провести параллель между шаманическими практиками и психоанализом и позволила ему разработать одно из наиболее важных для его концепции понятие бессознательного как символической функции. Помощь шамана, как утверждает Леви-Стросс, состоит в том, чтобы «больная осознала ситуацию, представленную вначале на чисто аффективном уровне, и чтобы дух смирился со страданиями, которых тело больше не может вынести», провоцируя опыт «при помощи символов, то есть значимых эквивалентов означаемого, относящихся к иному порядку реальности, чем означаемое» (1985: 175, 178). Тогда как деспотические боли кажутся женщине инородными и нестерпимыми, сверхъестественные монстры, вызываемые к жизни шаманом в его символическом сказании, составляют часть непротиворечивой системы, на которой основывается наивное понимание ею универсума. Обращаясь к мифу, шаман реинтегрирует боли в осмысленное и значимое целое и «предоставляет в распоряжение своей пациентки *язык*, с помощью которого могут непосредственно выражаться неизреченные состояния и без которого их выразить было бы нельзя» (1985:

176). Как действия шамана, так и психоаналитическая терапия, заявляет Леви-Стросс, допуская при этом инверсию всех элементов, осуществляются посредством манипуляции, выражающейся в символах, которые конституируют код выражения — язык.

Рассмотрим структуру упомянутого мифа и перформативную ценность нарратива шамана. Так как колдовство по сути является ритуалом, хотя и основывается на мифе, оно имеет практическую цель: вызвать физические, соматические изменения в том, на кого оно направлено. Его главными участниками являются шаман, осуществляющий заклинание, и роженица, чье тело должно подвергнуться трансформации, должно начать активно участвовать в изгнании созревшего плода и рождении ребенка. Можно предположить, что главным героем мифа, лежащего в основании заклинания, должна быть женщина или по крайней мере женский дух, богиня или тотемический предок. Но это не так. Не только главный герой, персонифицированный шаманом, оказывается мужчиной, но также и его помощники символизированы, несомненно, фаллическими признаками; не только заклинание предназначено способствовать идентификации роженицы с героем-мужчиной в его борьбе со злым духом (*женским* божеством, которое овладело ее телом и душой). Гораздо важнее то, что заклинание направлено на отделение идентификации или восприятия женщиной самой себя от ее собственного тела. Оно стремится отделить ее идентичность от тела, которое женщина должна воспринять как пространство, территорию, на которой разворачивается борьба. В этом случае победа героя состоит в возвращении им души женщины, его спуск по ландшафту ее тела символизирует (теперь уже) беспрепятственный проход плода по родовому каналу.

Эффективность символов, работа символической функции в бессознательном, таким образом, провоцирует расщепление идентификации женского субъекта на две вымышленные позиции героя (одушевленного субъекта) и границу (пространственно определенный объект или персонифицированное препятствие — тело женщины). Сомнение относительно того, что восприятие своего тела или себя как препятствия, ландшафта или поля сражения может и не «обеспечить... женщину языком», в тексте не возникает. Так или иначе его конструкт будет «иметь смысл» для женщины племени Куна, в помощь которой разворачивается ритуал. Интерпретация Леви-Стросса должна быть в принципе приемлема для Лотмана, Жирара и любого другого, кто рассматривает историю человеческой расы с антропологической точки зре-

ния в рамках эпистемологии, в которой «биологические» половые различия считаются основой (в том смысле, который придает ей Пирс) культурно сконструированной половой принадлежности (гендера). С этой точки зрения, женщина остается за рамками истории. Она является Матерью и Природой, материей и формой, «более универсальным, нежели даже деньги, эквивалентом», по точному определению Леа Меландри (1977: 27). Научный дискурс мужчин конструирует объекты как явления женского рода и женщин как объекты. Это, по моему мнению, и является его риторикой насилия даже тогда, когда он представляет себя в качестве гуманного, благосклонного и исполненного благих намерений.

В самом деле, Деррида критикует патерналистское отношение Леви-Стросса к объектам его исследования (людям племени Намбиквара), равно как и наивность, с которой он считает их «невинными», потому что они не имеют письменности. Насилие приносится в такую общину, описанную в автобиографических «Печальных тропиках», западной цивилизацией и по сути извергается в тот момент, когда антрополог (сам Леви-Стросс, который описывает происходящее) учит писать группу детей. «Месть» маленькой девочки, которую во время «урока письма» уколола ее соседка, выражается в том, что она сообщает антропологу настоящее имя обидчицы, которым Намбиквара не позволяется пользоваться. Деррида видит оригинальность Леви-Стросса в его очевидном убеждении, что письмо представляет собой простое фонетическое обозначение речи и что насилие является эффектом письменного языка (цивилизации), а не эффектом языка как такового; так как «все общества, способные производить, то есть вычеркивать свои истинные имена и приводить в действие различие, в общем практикуют письмо» (Деррида, 1976a: 109):

> «Называть, давать имена, которые будет запрещено произносить, — таково исходное насилие языка, которое состоит в установлении метки различий, в классификации, в постановке звательного абсолюта. Осмысливать уникальное в рамках системы, вписывать его в систему — такова роль пра-письма: пра-насилие, потеря истинной, абсолютной близости, присутствия самости … Архе-насилие, запрещенное и потому закрепленное вторым насилием, восстанавливающим, защищающим, устанавливающим «мораль», предписывающим утаивание письма, стирание и уничтожение так называемого истинного имени, которое изначально было расчленением сущего. Вне пра-насилия, в рамках того, что в просторечии называют злом,

войной, неблагоразумием, изнасилованием, может возникнуть третье насилие: оно состоит в обнаружении посредством вскрытия (effraction) так называемого истинного имени, исходного насилия, которое отделило истину от ее собственности и ее самотождественности (propriété)» (1976a: 112).

Эмпирическое или обыкновенное насилие (мы не можем не отметить собственную игру классификаций в перечислении означающих: зло, война, неблагоразумие, изнасилование) «более сложно», нежели два других уровня, к которым оно отсылает: пра-насилие и закон. Однако, к несчастью для нас, Деррида не занимается его анализом и не высказывает никаких предложений относительно того, почему, как или когда оно может предположительно возникнуть. Он лишь предполагает, что возникновение эмпирического насилия, факт его существования в обществе не случаен, хотя Леви-Строссу необходимо было видеть в нем случайность для того, чтобы сохранить свою веру в природную невинность и добродетельность примитивной культуры. От Руссо и восемнадцатого столетия, заключает Деррида, Леви-Стросс унаследовал археологию, которая является «также телеологией и эсхатологией»: «Мечта о полном и непосредственном присутствии, завершающем историю, [подавляет] противоречие и различие» (1976: 115).

Риторический конструкт «насилия буквы», первичное насилие, ранее других овладевающее присутствием, идентичностью и истиной или правильностью, возможно, более доступно выражен в другой работе Деррида «Шпоры», в которой он представляет прочтение Ницше и вместе с ним обращается к тому, что, по его утверждению, Леви-Стросс подавляет, — к противоречию и различию. Эта работа будет моим вторым *примером,* которым я хотела бы проиллюстрировать то, что ранее назвала «насилием риторики». Он станет подтверждением моей точки зрения, в соответствии с которой, хотя дискурс Деррида и отрицает действительность гендера, его «превращение в женщину» зависит от той же самой модели половых различий, которую, пусть наивно и традиционно, выразил Леви-Стросс (1969).

Однако, поступи я так, и я бы заслужила презрение Деррида к «этим женщинам-феминисткам, так осмеянным Ницше», я бы поставила себя в положение одной из тех, «кто стремится быть как мужчина», кто «стремится кастрировать» и «желает кастрированную женщину» (Деррида, 1976a: 53). Поэтому я не стану так поступать. Приличие и стыд удерживают меня, и ничего более. Взамен этого я обращусь к тексту Деррида опосредованно — жест, который философ, возможно, не посчитает раздра-

жающим, — при помощи еще одного прочтения, или, если угодно, четырехкратного смещения.

«Дискурс мужчины», пишет Гайатри Спивак, «является метафорой женщины» (1983: 169). Проблема фаллоцентризма — «это не просто проблема психо-социо-сексуального поведения индивида (как мы помним, таково мнение Фуко), а проблема произведения и отвердевания референции и значения» (1983: 169). Критика Деррида, направленная на фаллоцентризм — деконструкция, — рассматривает женщину как «модель» своего дискурса. Как показывает Спивак при анализе того, как Деррида трактовал Ницше, Деррида рассматривает женщину как модель, потому что женщина может фальсифицировать оргазм, в то время как мужчина на это не способен:

> «Женщины притворяются, что переживают оргазм, даже во время оргазма. В рамках исторического понимания женщин как неспособных к оргазму, Ницше утверждает, что притворство является единственным сексуальным удовольствием женщины» (Спивак, 1983: 170).

Таким образом, в том, что мне представляется ситуацией вписывания гендера в мщение, Деррида ищет имя матери в «*Glas*»; в другом месте он употребляет «имя женщины» при рассмотрении философского «мы-люди»[11] (1983: 173); в «*Dissemination*» рассматривает гимен как фигуру текста, неопределенность значения, «закон текстуальной работы — чтения, письма, философствования» (1983: 175).

Деконструкция, таким образом, осуществляет «феминизацию практики философствования», отмечает Спивак (это напоминает мне «гендеризацию науки» Келлер), прибавляя, что она рассматривает это как «еще один пример использования мужчинами женщин как инструмента самоутверждения» (1983: 173). Ведь если мужчина никогда не может «полностью отказаться от своего статуса субъекта» и если желание должно все же «быть выражено как желание мужчины», то проект деконструкции — стремящийся к смещению себя самого «тем, что рассматривает женщину как объект или образ», — является «смелым и необычным». Нужно отметить, к сожалению, и Спивак вынуждена это признать, что женский вопрос, в том виде, в каком его задают Ницше и Деррида, «является *их* вопросом, не *нашим*» (1983: 181). И затем она с уважением отмечает, что в зависимости от того, является ли «деконструктивист» женщиной, ценность этой критической практики («самокритики патриархата») в лучшем случае двусмысленна. Мы можем осуществлять, как советует Спивак, «полезные и скрупулезные поддельные прочтения вме-

сто пассивно-активного поддельного оргазма» (1983: 186), но иначе мы не приблизимся к пониманию, репрезентации или реконструкции наших тел и наших удовольствий.

Наконец, для субъекта женского пола гендер определяет предел деконструкции, незыблемую основу «пропасти значения». Это не означает, что женщина, женственность или женское начало находится вне дискурса в большей или меньшей степени, чем что-либо другое. Это то, на чем феминистская критика настойчиво заостряет внимание: гендер необходимо объяснить. Его должно понимать не как «биологический» признак, который существует до и прежде означивания, и не как культурно сконструированный объект мужского желания, но как семиотический отличительный признак — различное производство референций и значения, набросать очертания которых нам может помочь не Деррида и не Фуко, но, возможно, понятие семиозиса Пирса. Очевидно, что время «замещения феминистской критики» (Камуф, 1982) еще не пришло.

Примечания

1 Цитаты из работ Ницше приводятся в переводе К. А. Свасьяна по изданию: Ф. Ницше. *Сочинения* в 2 томах. М., «Мысль»: 1990 (прим. пер.).

2 В переводе «*Шпор*» Барбары Харлоу цитаты из Ницше, введенные в текст Деррида, даны по английскому переводу Томаса Коммона (*Joyful Wisdom* [New York: Frederic Ungar, 1960]). Я отдала предпочтение переводу Вальтера Кауфмана (1974), как в данном случае, так и, с некоторыми изменениями, в эпиграфе, взятом из параграфа 64. В отрывке, цитируемом Деррида из *Die frochliche Wissenschaft* (параграф 71, «О женском целомудрии»), Ницше говорит о противоречии, с которым женщины высших слоев общества, воспитанные в полнейшем невежестве относительно сексуальности, должны сталкиваться при замужестве. Исходя из их предполагаемого невежества в вопросах пола, Ницше насмешливо жалуется на то, что «словно ужасным громовым ударом выбрасываются они в действительность и знание, вступая в брак – и притом тем, кого они больше всего любят и кем больше всего дорожат: уличить в противоречии любовь и срам, ощутить воедино восхищение, уступку, долг, сострадание и ужас от неожиданного соседства между Богом и зверем! ...Даже сострадательное любопытство мудрейшего знатока людей оказывается бессильным угадать, как удается той или иной женщине обрести себя в этом *решении загадки* и в *этой загадке решения* и какое ужасное, далеко простирающееся подозрение должно при этом шевелиться в бедной, вышедшей из пазов душе, как, наконец, именно в этом пункте бросает якорь последняя философия и скепсис женщины!» (русский перевод. К. А. Свасьяна). Я выделила курсивом фразы, которые Деррида изымает из контекста и которым придает новое звучание в своей интерпретации Ницше. Как будет показано далее, Деррида находит у Ницше прогрессивную оценку женщины как утверждающей себя власти, «притворства, художника, дионисийца»; и именно эту «положительную женщину» Деррида использует в качестве модели «письма», критического акта вопрошания, сомнения или «деконструкции» всех истин.

3 Интересную дискуссию о личности, сочинениях и «исторической легенде» Лу Андреас-Саломе с точки зрения современного феминизма можно найти у *Martin* (1982).

Цитата из книги Саломе *Zur Psychologie der Frau*, стоящая в эпиграфе к данному эссе, взята из книги *Martin*.

4 В оригинале в заголовке использовано причастие *engendered* – переводимое на русский язык словом «порожденное», однако точнее смысл этого неологизма, введенного самой Терезой де Лауретис, передаваем посредством глагола «ген(д)ерировать» – таким образом видна связь однокоренных слов *en-gendered* и *gender*. Сама Тереза де Лауретис поясняет свой термин *«en-gendered»* следующим образом: «я писала *en-gender* через дефис; это была игра с глаголом *engender* (который означает «производить» или «давать существование» и этимологически происходит от *genus* и *generare* и т. о. не имеет коннотаций к женскому или мужскому) и со словом *gender* в феминистском употреблении как знаком женщины: под *en-gender* я подразумевала, что социальный субъект производится или образовывается как женщина или мужчина и что гендер вписывается в самые основания каждого субъекта, в самые начала субъективности...» Итак, «субъект is en-gendered [ген (д)ерируется] – то есть производится или конструируется, и конструируется-как-гендерный – в процессе принятия, отождествления, идентификации с диспозициями и эффектами значений, определенными гендерной системой данного общества. Иначе говоря, субъект действительно ген(д)ерируется в интерактивной вовлеченности в то, что я назвала «технологией» гендера» (См.: Т. де Лауретис. «Американский Фрейд» // *Гендерные исследования*. Харьков, 1998, № 1, с. 137) (прим. ред.).

5 Цитаты из работы М. Фуко «Воля к знанию» приведены в переводе С. Табачниковой по изданию: Фуко М. «Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности». М.: «Магистериум – Касталь», 1996 (прим. пер.).

6 «Парадоксальный консерватизм», в моем понимании, «является очень уместным выражением для множества теоретиков, пишущих о власти и сопротивлении, телах и удовольствиях, о сексуальности как об идеологических структурах и результатах патриархального уклада, не имеющих ничего общего с историей, как если бы они не имели никакого дискурсивного статуса или политического влияния. Изнасилования и сексуальные домогательства маленьких девочек со стороны молодых и взрослых мужчин представляют собой «элемент театра», милую «деталь повседневной деревенской сексуальности», «незначительные буколические удовольствия» [Фуко, 1980: 31–32]. Что в действительности заботит историка, так это власть институтов, механизмы, посредством которых эти элементы театра, утверждает Фуко, становятся желаемыми для их участников – мужчин *и* женщин, в прошлом маленьких девочек, – которые, таким образом, сообразуются с существующими институциональными аппаратами» (де Лауретис, 1984: 94). Этот отрывок, который я произвольно привожу здесь, приурочен к анализу фильма Николаса Роджа «Дурной расчет: чувственное наваждение» (1980) в свете некоторых идей Фуко. Фильм представляет собой интересное исследование «супружеского насилия» и великолепный визуально-нарративный текст для обсуждения тем насилия, репрезентации и гендера.

7 Термин из схоластической философии («индивидуалии») (прим. пер.).

8 Мое прочтение определения знака у Пирса, а также отношения знака и субъекта сопоставимо с авторской формулировкой Лакана («означающее репрезентирует субъекта для другого означающего»). Я должна еще раз отослать заинтересовавшихся читателей к главе 6 моей книги (1984) «Семиотика и Опыт», где можно найти более полное описание дискуссии с Эко.

9 Overdetermination – сверхдетерминация (или множественная детерминация) – термин З. Фрейда, обозначающий совокупность детерминирующих работу бессознательного факторов (прим. пер.).

10 Исследования употребления языка показывают, что если понятие человек (man так-

же «мужчина» – *прим. пер.*) включает в себя женщин (в то время как обратное неверно, так как понятие женщина (woman) всегда гендерно окрашено, то есть несет на себе сексуальные коннотации), то лишь в той степени, в которой, в данном контексте женщины, должны восприниматься как гендерно нейтральные «люди», то есть в качестве мужчин (см. Спердер, 1980). Например, теория систем родства Леви-Стросса (1969) основана на посылке, в соответствии с которой женщины одновременно и похожи и не похожи на мужчин: они являются людьми (как мужчины), но их особая культурная и социальная функция состоит в том, что они подлежат обмену и передаче от одного мужчины к другому (как не мужчины). В силу их «ценности» как средств сексуального удовлетворения и продолжения рода женщины представляют собой средства – объекты и знаки – социальной коммуникации (между людьми). Тем не менее, поскольку он не хочет исключать женщин из человечества или «человеческого рода» (mankind, дословно «рода мужчин» – *прим. пер.*), Леви-Стросс находит компромиссное решение, утверждая, что женщины также являются людьми, хотя в символическом порядке культуры они не имеют голоса, желания и не производят значения для себя, как это делают мужчины посредством обмена женщинами. Отсюда следует сделать вывод, что женщины принадлежат роду человеческому в той степени, в какой они являются (похожими) на мужчин.

11 В данном случае русский перевод не передает игру слов: английское «we-men» (женщины) содержит в себе «we» и «men». В результате адекватным переводом будет «мы-мужчины» или «мы-люди» (прим. пер.).

Перевод Е. Князевой выполнен по изданию:
Teresa de Lauretis, *The violence of Rhetoric. Considerations on Representation and Gender,* in *Technologies of Gender.* Bloomington: Indiana University Press, 1987, p. 31–50.

Иржина **Смейкалова-Стрикланд**

– философ и культуролог, работающая как в Чехии (откуда она родом), так и в США. Будучи прекрасно знакомой с феминистским дискурсом и его масштабами в интеллектуальной жизни Запада, но выросшая в стране социалистического лагеря и понимающая его реалии, она написала одну из лучших статей на тему «Восточная Европа/западный феминизм».

Со времени падения берлинской стены работ по этой проблеме появилось немало – написанных как западными славистами, так и постсоветскими исследователями. И те, и другие пытаются осмыслить разительный контраст между двумя системами в том, что касается коллективного осознания полового неравенства. В то время, как феминистки на Западе критиковали капиталистическое угнетение женщин и обращались к марксизму (в его «несоветском» варианте, конечно, и не только к нему) в поисках теоретической базы для своей кри-

Нужен ли феминизм чешским женщинам?

Перспективы феминистской теории и практики в Чехословакии

Я хочу сосредоточить внимание на барьерах, препятствующих в Чехословакии пониманию современных феминистских теорий как мужчинами, так и женщинами. Я хочу показать, что эти теории не могут быть отделены от развития западной послевоенной мысли о культуре и обществе. Для этого я предлагаю исследовать причины возникновения таких барьеров, усматривая их в разрыве с психоаналитической традицией, в искажении марксистской традиции и в отсутствии деконструктивистских подходов в интеллектуальном контексте моей страны — другими словами, в отсутствии именно тех традиций, в рамках которых работают многие сторонники феминизма и из которых они исходят.

Характерной чертой бывших коммунистических стран была изоляция не только правящих режимов, но и оппозиции от современных течений западного феминизма. Эта изоляция продолжа-

тики, в социалистических странах «женский вопрос» объявлялся решенным и служил одним из свидетельств преимуществ социализма.

Академический феминизм – или гендерные исследования – начали проникать на постсоветское пространство в начале 1990-х годов, в значительной степени благодаря исследовательницам, имевшим опыт жизни на Западе или доступ к западным публикациям и контакты с западными коллегами. Такие возможности существовали для очень ограниченной группы: как географически – жителей крупных городов, академических центров, так и социально – сотрудников некоторых престижных научных институтов либо жен или дочерей советских сотрудников за рубежом. Будучи принципиально отличными от «разбивки по полу» в советской эмпирической социологии, гендерные исследования вызывали (и сейчас еще часто вызывают) отторжение со стороны многих академических авторитетов и общественных деятелей. Это не только проблема формирования среды, готовой к восприятию иной парадигмы научного знания, но и проблема транслирования идей и теорий в иной научный и бытийный контекст. Под влиянием концепта гендера на Западе произошла реконструкция философии, социологии, культурологии, литературного дискурса, переосмысление поля истории и понятия исторического субъекта. На постсоветском пространстве самоидентификация в рамках гендерной исследовательской парадигмы только начинается.

ется и теперь, спустя два года с момента падения коммунистических правительств[1]. Мы являемся заложниками многостороннего парадокса: празднуя уход «старого» и необратимость «нового» мира, мы не отдаем себе полностью отчета в том, насколько сильно «старый» мир пустил корни в нашу жизнь, равно как и не имеем четкого представления о том мире, в котором нам хотелось бы жить. И мужчины, и женщины, продолжая печальную традицию строительства общества, где нет различий, не только испытывают усталость от утопических лозунгов, но в целом потеряли желание и способность создавать конструктивные проекты. Вместо этого они полны иронии, цинизма и подозрительности, что является удобным способом ухода от ответственности за происходящее. В такой ситуации западные поборники феминизма выглядят весьма наивно и нелепо, чересчур эмоциональными, слишком активными и, вероятно, даже опасными, когда спешат с распростертыми объятиями и горящими глазами в страны Центральной и Восточной Европы. Приезжая в надежде изменить наш мир с помощью возвышенных идеалов, они могут в итоге вернуться домой с чувством разочарования и массой отрицательных эмоций.

Работа в области феминистской теории у меня в стране сталкивается с двойной проблемой. Дело не только в том, что уче-

ные не получают знаний о «женском опыте» в виде знакомых им теоретических понятий. И даже не в том, что способы объяснения нашего социально-полового опыта выражаются через существующий, по определению феминисток, порядок с «мужской доминантой», продуцирующий разделение на Него как субъекта и Ее как объект; Его как сознательно действующего и предсказуемого, Ее как молчаливую и непостижимую (существующие способы обсуждения гендерных проблем тесно связаны с контекстом и практикой Запада). Дело в том, как я полагаю, что концептуальные проблемы, с которыми нам, возможно, придется столкнуться, не связаны исключительно с отсутствием у нас теоретических и политических дискуссий на тему феминизма.

Они имеют куда более глубокие корни, проистекая, кроме всего прочего, из прерванной традиции психоанализа, искаженной марксистской традиции и отсутствующих ныне постструктуралистских подходов в нашем интеллектуальном контексте. Именно на базе этих традиций работают сейчас многие теоретики феминизма, и прежде чем стремиться преодолеть барьеры, связанные с их отсутствием у нас, их необходимо подвергнуть тщательному изучению. Я боюсь, что если мы этого не сделаем, то наш теоретический проект в области феминизма превратится в собрание обобщенных личных впечатлений.

В своей статье я хочу сконцентрироваться на некоторых преградах, стоящих на пути вхождения современной западной феминистской теории в чехословацкий культурный и интеллектуальный контекст. Под преградами я подразумеваю многоуровневые различия между чешским и западным теоретическими дискурсами, включая отличия в общественном и историческом опыте. В более общем смысле я имею в виду отличие в предпочтениях, восприятии и приоритетах в нашем общественном сознании.

Вскоре после прихода к власти коммунистов в 1948 году стало очевидным, что практика и дискурс психоанализа не будут сочетаться с «историческими задачами рабочего класса» и «буржуазный индивидуальный метод» не сможет внести вклад в его будущее торжество. За исключением короткого периода конца 1960-х годов, переводы и публикации Фрейда и его последователей не включались в планы государственных издательств[2]. Обучение психотерапевтов было возможным в основном на негосударственных и подпольных курсах-семинарах. Хотя некоторые идеи Фрейда оказали влияние на альтернативный экспериментальный театр в конце 1960-х годов, такое воздействие ограничивалось узкими группами заинтересованных профессионалов.

Если на Западе дебаты между фрейдистами и их противниками помогли сторонникам феминизма сформулировать вопрос о том, насколько глубоко проникает патриархат в индивидуальную идентичность и насколько женская и мужская идентичности могут быть закреплены в языковых и культурных стереотипах, то в нашей недавней культурной и интеллектуальной истории этот этап отсутствовал. Более того, в рамках общественного сознания, очевидно, нет пространства для формулировки понятия «гендер» или связанных с ним проблем самоидентификации, самопознания и самовыражения. Это одинаково верно и для повседневного общения, и для официальной риторики. У мужчин и женщин нет привычки, не хватает языковых средств для выражения скрытых чувств и потребностей, связанных с их «Я». Они привыкли оберегать от внешнего вторжения свое внутреннее пространство и испытывают дискомфорт при вербализации и проявлении своих потаенных сфер сознания.

Непривычен не только вопрос «Насколько я понимаю свою душу, обусловленную полом?», но также и рассуждения о «сексуально обусловленном теле». Можно определить множество запретных до 1989 г. тем, касающихся телесности. Список умолчаний, относящихся к некоторым областям женского здоровья, образованию в сфере сексуального поведения, проституции, изображению обнаженного тела, бесконечен. Неудивительно, что западные порнографические журналы стали продаваться на улицах сразу же после падения коммунистического режима в ноябре 1989 г. как первый признак «либеральной демократической культуры». Любое ограничение в данной области сразу же увязывалось со «старой» централизованной угнетающей властью. Более того, в те годы многие женщины расценивали фотографию обнаженной девушки на высококачественной яркой обложке немецкого журнала как изображение ухоженной красоты, к которой надо стремиться, а не как символ сексуального угнетения и обесценивания человеческой личности женщины (в том числе и самой читательницы).

Безусловно, подобные заблуждения не могут быть объяснены только нехваткой психоаналитиков в государственных медицинских учреждениях. Частично это происходило из-за стремления правящих кругов создавать и оберегать определенные своды норм, верований, мифов и метафор вроде «Социалистическая Мать» или «Героиня Социалистического Труда», созданных для манипуляции гендерными представлениями. Хотя большинство женщин и мужчин по отдельности относились недоверчиво и даже иронично к такой риторике из области официальной мифо-

логии, они опасались санкций, которые могли последовать в результате попытки их подрыва. С одной стороны, о коммунистическом правительстве ходили анекдоты, но с другой, существовала постоянная боязнь наказания, что, к сожалению, наложило определенные следы на способность людей думать и действовать.

Многие моменты в неприятии феминизма тесно связаны в моей стране с марксистской традицией, которая значительно отличалась от трактовки марксизма в послевоенной теории и практике западных специалистов в области феминизма. Теоретики феминизма на Западе взяли из марксизма стремление найти социальные корни явлений, а также требование радикального социального преобразования отношений между мужчиной и женщиной. Парадоксально, но у нас ссылка на эту идеологию может стать преградой для дальнейшего восприятия феминизма, поскольку в посткоммунистическом мире отношение к любой из форм левой ориентации будет отрицательным.

Однако было бы ошибочно рассматривать современную политическую и интеллектуальную историю моей страны как постоянную борьбу против сильного движения «левого» толка, навязанного «Советским Востоком». По крайней мере, с начала этого столетия многие политики, деятели интеллектуальной сферы и художники, в том числе и активисты феминистского движения, примирились или даже сформировали у себя положительное отношение к социалистическим идеям. Первая конституция демократической Чехословакии основывалась на идеалах равенства и социальной справедливости: она официально гарантировала женщинам равные, в том числе и избирательные, права уже в 1918 году! Трудно обвинить наших матерей, многие из которых горячо поддерживали коммунистическое правительство как альтернативу нацистской оккупации, в своего рода историческом невежестве, поскольку большинство из них были, наверное, искренне убеждены, что они растят своих детей для того, чтобы те после войны строили новый, лучший мир.

Тем не менее за 40 лет изнурительных социально-экономических экспериментов с обществом, где уничтожены различия, понятия «справедливость», «права человека», «равенство» и «эмансипация» были в значительной мере переосмыслены. Первоначальные идеалы превратились в орудия сохранения застывшего социального порядка. В конце 1960-х годов вызов этому процессу пытались бросить марксистские реформаторы, искавшие вариант «социализма с человеческим лицом». Но поскольку марксизм давал оправдание как правящей силе, так и ее оппозиции, он не имел дискуссионной и критической основы.

Сферы общественного и профессионального дискурса были заполнены застывшими понятиями, например «всесторонне развитая личность», «научно-техническая революция» и «научный коммунизм». Последствия этого этапа как в интеллектуальной, так и в социальной истории моей страны дают о себе знать даже сегодня. Марксистские устремления к охвату «целого», к построению окончательных «научных» теорий не допускали никаких иных взглядов, кроме прославляющих идею прогресса как желанной цели. Это означает неспособность (или нежелание?) выходить за рамки моделей «плюс/минус», «черное/белое». Мышление категориями Теории, а не теориями, Практики, а не различных ее форм, Правды и Лжи, а не альтернатив все еще доминирует в общественном сознании. Моим согражданам, независимо от того, поддерживали ли они марксистское течение или отторгали его, судя по всему, не хватает желания открывать другие миры или воспринимать другие позиции. Им удобнее отвергнуть подозрительное название «феминизм», чем выяснить, что же оно означает.

Конечно, коммунистическая пропаганда, выставлявшая современный западный феминизм как хобби пресыщенных богатством буржуазных женщин, сделала свое дело. Она клеймила феминистские теории за игнорирование истинного хода истории, за возвышение проблем пола над классовой борьбой. Подобная антифеминистская пропаганда называла себя марксистской. Западные сторонники феминизма сталкиваются у нас с этим парадоксом, поскольку многое из того, что лежит в основе их теорий и деятельности, здесь вызывает враждебность.

С другой стороны, некоторых наших женщин привлекают заявления радикального феминизма о половом угнетении. Эти заявления, поверхностно перенесенные на нашу почву, предполагают, что определенная группа — назовем их просто «восточно-европейские женщины» — претерпела множество страданий, порожденных двумя противоположными причинами: тоталитарным режимом, рассматривающимся как экстремальный вариант западной фаллоцентрической цивилизации, и отсутствием у женщин множества (в основном, материальных) благ, являющихся плодами западной цивилизации. Насколько эти грубые формулировки, которые просто используются, но не развиваются в дискуссиях или исследованиях нашего опыта, способны объяснить сложность гендерных проблем в нашем обществе?

Язык психоанализа порождает замешательство, стеснительность и подозрения. Марксистская терминология вызывает разногласия и даже ненависть. Остается вопрос: какой подход даст

нам возможность разрушить принятую «естественность» разделения по половому признаку и что поможет выработать уважение к своему «Я» как части системы «Он» и «Она»? Под влиянием постструктуралистских и деконструктивистских теорий, настаивающих на проверке «нормальных» понятий и границ, в рамках которых мы привыкли действовать, сторонниками феминизма было проделано много теоретической работы по разрушению установившихся понятий и стереотипов. Но наши интеллектуалы — мужчины и женщины — еще не научились пересматривать существующие значения. Поэтому нам трудно понять некоторые последние феминистские теории.

Отсутствие философии деконструктивизма может вызвать удивление в стране, где существовали достаточно глубокие традиции феноменологии (одного из источников деконструктивизма Деррида), доминировавшие в интеллектуальном андеграунде студентов (в основном мужчин!) Яна Паточки, которые участвовали в Хартии-77. Тем не менее чем жестче относились к феноменологам коммунистические правительства, тем больший моральный вес они завоевывали и тем солиднее и основательнее становились теоретические задачи, которые они конструировали для подтверждения своей позиции. Противоречивое, хотя и взаимозависимое сосуществование марксизма и феноменологии является одной из причин, по которым не происходит деконструкции оппозиций Истины и Лжи, Брата и Врага[3].

Тем не менее феноменологическая традиция считалась относительно маргинальной, поскольку эти подпольные оппозиционные круги были весьма узкими и рассчитанными на «своих». Повседневный же социальный опыт большинства мужчин и женщин таков, что даже сегодня любые попытки подвергнуть сомнению «естественные различия» будут неуместными. Посмотрите на высокий уровень женской занятости, сравнительно невысокие доходы женщин и их концентрацию в ряде профессий с низким социальным статусом, а также отсутствие женщин в сфере политики и на руководящих постах, и это при том, что соотношение мужчин и женщин с высшим образованием равно 50:50[4]. Женщины, несмотря на их присутствие на рынке труда, стремились уйти в сферу частной жизни, где они могли найти удовлетворение и уважение, в отличие от мира «грязной» политики, интриг, компромиссов и предательств. Такое наблюдение могло бы лечь в основу дискуссии на тему: «Кто страдает меньше: замужние или незамужние женщины, с детьми или без?»[5] Но оно также могло бы послужить объяснением потенциальному противостоянию чешских женщин западному феминизму.

В течение по меньшей мере 20 лет очень немногие люди в нашей стране чувствовали удовлетворенность своей жизнью и собой. Очень немногие смогли уйти от чувства неудовлетворения, вины или сделанных ошибок, ощущения, что «их поезд ушел». Институциональные, политические и интеллектуальные ограничения, часто в большей степени ожидаемые, чем реально действующие, не давали ни жить, ни рефлексировать свое бесконечное, сильное «Я». Я бы даже сказала, что столь презираемый на Западе «мужской идеал» — современный, ясно видящий цели и отдающий себе отчет в средствах их достижения, сильный и независимый — не имел возможности здесь развиваться или существовал в виде жалкой карикатуры.

Если это так, то какую проблему или даже угрозу для мужчин и женщин Чехословакии представляет собой феминизм и особенно попытки его сторонников деконструировать современного субъекта, в то время как чехи стремятся осмыслить свое прошлое и будущее? В таких условиях поборники феминизма, заявляющие об отмене понятия «субъект» и разрушающие грань между частным и общественным, могут натолкнуться исключительно на противостояние. Некоторые западные теоретики феминизма говорят об устранении понятия «субъект», как только женщины начинают претендовать на эту роль. Эти голоса как раз могут помешать женщинам сформировать общее «я». Чтобы переосмыслить понятие «субъект», нужно сначала получить право считаться таковым; чтобы переделать существующие устои, нужно сначала научиться работать в их рамках. Реальная для местных условий феминистская теория обязана учитывать, что ни Она, ни Он никогда не являлись здесь независимым субъектом; ни Она, ни Он никогда не имели своего голоса. Поскольку в конечном итоге идеальный Субъект так и не был создан, его деконструкция не могла стать частью некоего гипотетического дискурсивного и политического проекта и потому кажется здесь странной. Как можем мы соотносить постмодерн (с его множеством альтернативных голосов, свободной игрой интерпретаций, смертью мифов и идеалов) с нашим миром?

Вскоре после 1989 г. некоторые чешские интеллектуалы праздновали пришествие «постмодернизма» как альтернативы «модернистскому» проекту построения коммунизма. В то же время падение коммунистов отбросило нас на стадию ранних форм приватизации, первоначального накопления капитала и отмены прежних, довольно либеральных законов об абортах. Этот домодернистский проект требует как раз создания идеала современного субъекта с четко очерченными гендерными ролями.

Принцип субъективизма — «завоевывать, властвовать, управлять и обладать», который ранее тщательно маскировался коллективистской социалистической риторикой, — снова выходит на арену. Новые деконструктивистские проекты так или иначе направлены в прошлое, против старого режима и тоталитарной идеологии в целом, нежели внутрь каждого человека для познания себя. Так что, вопреки объявленному постмодерну, энергия направляется на позитивное конструирование субъективности и замораживание давно установившихся и неизученных гендерных отношений путем защиты границы между общественным и личным.

Пока рано отвечать на вопрос о том, насколько сильно неутихающее возбуждение по поводу изменения старого (т. е. коммунистического) политического и социально-экономического режима, с одной стороны, и противостояние подрыву глубинных структур власти, заложенных в гендерных отношениях, с другой, смогут способствовать падению или подъему нового феминистского движения в этой части света. Мне кажется, что современные феминистские теории не могут существовать вне контекста своей истории и западного послевоенного теоретизирования по проблемам культуры и общества. Эти теории выработали свои концептуальные реалии, соответствующие позднему капиталистическому обществу, и соотносимы с ним. С тех пор как несколько лет назад я впервые стала изучать, исследовать и переводить феминистские тексты, я поняла, что они вызывают у нашей аудитории, как мужской, так и женской, самую разную реакцию: от шуток до агрессии, однако эта реакция редко бывает положительной. Такие понятия, как «оппозиционный», «маргинальный», «альтернативный» и «разрушительный», были частью неведомых аудиторий общественных движений и языковых игр. Попав сюда, они получили совершенно другое значение. Термины «гендер», «дискурс», «имидж» и «репрезентация», используемые феминистками, даже не имеют точных эквивалентов в чешском языке. Более того, эти понятия будут и впредь принимать различные политические и социальные значения при стремительном развитии как западного мира, так и восточного.

Останавливаясь на препятствиях на пути коммуникации с современными западными феминистскими теориями, я не собираюсь создавать фильмы ужасов — я хочу ответить на вопрос, вынесенный в заглавие. Да, я считаю, что нам обязательно нужен феминизм. Другой вопрос — какой. Мне не очень нравится ярлык «феминизм», за которым кроются заявления о женской угнетенности в патриархальной культуре, где главенствуют муж-

чины, и который углубляет враждебность в нашем обществе. Я считаю, что каждая из нас должна создать свой собственный феминизм, т. е. попытаться отобрать, сконструировать или реконструировать аргументы и перспективы в соответствии со своими потребностями, вкусами и способами познания. Я пришла к решению преподавать в университете западный феминизм, полагая, что все интеллектуальные проекты имеют адресата и что размышление есть действие. Я хотела бы представить моим студентам феминизм как полноводную реку, в которой смешиваются разные, иногда противоречивые потоки, и тем самым научить их восприятию гендерных измерений моего социального и культурного мира. Моя цель — подвергнуть сомнению «естественность» гендерных стереотипов и приоткрыть как можно больше тайных завес. Одним из шагов на этом пути станет знакомство с историей проблемы: кто был до нас? Кто пытался отвечать на те же вопросы? И ни в коей мере моей задачей не является навязывание «чешской модели феминизма» моей стране.

Примечания

1 Эта статья была первоначально представлена общественности в августе 1991 г. Несмотря на то что мои взгляды с тех пор претерпели значительные изменения, я постаралась сохранить ее статус исторического свидетельства моих размышлений того времени и тем самым не поддалась искушению пересматривать ее в свете последних изменений в моем видении этой проблемы, а также политических и социальных изменений за рубежом.

2 В период между 1971 и 1991 гг. государственными издательствами не было сделано ни одного перевода работ Фрейда. Единственным источником официально доступной информации об этом была критика психоанализа с марксистской точки зрения. Более подробные сведения по динамике публикаций и уровню цензуры в Чехословакии в моей работе «Censoring Canons: Transitions and Prospects of Literary Institutions in Czechoslovakia», *in Policing the Aesthetic: Censorship, Political Criticism and the Public Sphere,* Richard Burt & John Archer (Eds.), Minneapolis: Minnesota University Press.

3 Из 15 миллионов граждан моей страны только 13 864 подписали заявление Хартии-77. После 1989 г. феноменология стала основным философским течением. Я хотела бы принести извинения за столь количественный подход, но я обнаружила, что в течение 1990–1991 гг. *Философский журнал* – основное философское издание – опубликовал 8 работ по теории Паточки, 6 – по Хайдеггеру и 7 – по Гуссерлю в семи номерах, таким образом, в каждом номере было примерно шесть статей.

4 Более детальную информацию по ситуации с женским вопросом в Чехословакии см. Cermakova, Marie, Hradecka, Ivana, Navarova, Hana (Eds.). (1991). *Postaveni zen v Ceskoslovenske spolecnosti.* Praha: Sociologicky Ustav.

5 Более того, многие из обсуждаемых проблем имеют ряд интерпретаций. К примеру, оплачиваемый отпуск по уходу за ребенком до 3 лет одними может расцениваться как льгота, предлагаемая социалистическим государством, хотя другие могут считать, что здесь имеет место обычное расхитительство в непродуктивной экономи-

ческой и социальной системе, контролируемой коммунистическим правительством, а также безответственность женщин, позволивших себе пойти на поводу у коммунистического правительства.

Перевод И. Караичевой выполнен по:

Irjina Smejkalova, *Do Czech Women Need Feminism? Perspectives on Feminist Theories and Practices in Czechoslovakia*, in *Women Studies International Forum* 17: 277–282 (1994).

А 72 **Антология гендерных исследований**. Сб. пер. / Сост. и комментарии Е. И. Гаповой и А. Р. Усмановой. – Мн.: Пропилеи, 2000. – 384 с.

ISBN 985-6329-32-9

В антологию включены ранее не публиковавшиеся на русском языке работы классиков феминистской теории и гендерных исследований – Анджелы Дэвис, Нэнси Чодороу, Джудит Батлер, Терезы де Лауретис, Гейл Рубин и др. Предлагаемая вниманию читателя подборка текстов позволяет получить достаточно полное представление об эволюции, теоретических и социальных истоках, основных направлениях гендерных исследований на Западе. Спектр затрагиваемых тем охватывает самые различные области гуманитарного и социального познания – от философии и социологии до кинотеории и культурной антропологии.

Издание адресовано специалистам в сфере социологии, политологии, философии, культурологии, а также всем тем, кто интересуется проблематикой гендерных исследований.

УДК 316.346.2
ББК 60.54

Научное издание

АНТОЛОГИЯ ГЕНДЕРНОЙ ТЕОРИИ

Составление, комментарии, общая редакция:
Елена **И**льинична **Гапова**,
Альмира **Р**ифовна **Усманова**

Директор издательства: **И. П. Л**огвинов

Редактор: **А. А. Ц**апцын,
Технический редактор:
Художник: **Р. В**ашкевич,
Корректоры: **Е. В. С**авицая, **З. Я. Г**убашина

Подписано в печать 11.05.2000. Формат 60x90 1/16.
Гарнитура "Кудряшовская". Усл.п.л. 24. Уч.изд.л. 22,1.
Тираж 3 000 экз. Заказ №

ЗАО "**Пропилеи**", ЛВ № 220 от 17.02.1998 г.
220030, г. Минск, пр. Ф. Скорины, 24.
Тел. (017) 232 70 36, e-mail: publish.ehu@unibel.by